ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

RUH-BEDEN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA TEİSTİK-MATERYALİZM

DOKTORA TEZİ

AYKUT ALPER YILMAZ

ANKARA
ARALIK, 2020

ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

RUH-BEDEN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA TEİSTİK-MATERYALİZM

DOKTORA TEZİ

AYKUT ALPER YILMAZ

DANIŞMAN: PROF. DR. RECEP KILIÇ
İKİNCİ DANIŞMAN: DOÇ. DR. ZİKRİ YAVUZ

ANKARA
ARALIK, 2020

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

RUH-BEDEN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA TEİSTİK-MATERYALİZM

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı

DANIŞMAN: PROF. DR. RECEP KILIÇ
İKİNCİ DANIŞMAN: DOÇ. DR. ZİKRİ YAVUZ

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ		İMZASI
1-	Prof. Dr. Recep KILIÇ	……………………..
2-	Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR	……………………..
3-	Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER	……………………..
4-	Prof. Dr. Latif TOKAT	……………………..
5-	Prof. Dr. Fehrullah TERKAN	……………………..

Tez Savunması Tarihi

08. 12. 2020

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Recep Kılıç danışmanlığında hazırladığım "Ruh-Beden İlişkisi Bağlamında Teistik-Materyalizm (Ankara.2020)" adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih:

Aykut Alper Yılmaz

ÖNSÖZ

İnsanın tabiatının ne olduğu meselesi hala mutlak bir sonuca bağlanmış değildir. Bizim ne tür varlıklar olduğumuz hakkında pek çok farklı teori mevcuttur ve gün geçtikçe yeni teoriler de ortaya atılmaya devam etmektedir. Ancak özellikle yirminci yüzyıldan sonra ortaya atılan yeni teorilerin, birbirlerinden ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, genellikle uzlaştıkları nokta, insanın tabiatının maddi olması gerektiğidir. Bu iddia, felsefî olduğu kadar teistik açımları da olan bir fikir barındırmaktadır. Zira insanın gayri-maddi olduğu şeklindeki iddia, en azından şimdiye kadar, teist düşünürler arasında dikkate değer bir yer işgal etmiştir ve kimilerine göre insanın maddi olduğu fikri teistik inançlar açısından tehlikeli görünmektedir. Beni bu çalışmaya iten temel saik de insanın asıl olarak ne olduğuna dair güncel verilerin ve tartışmalara dair merakım ve bu güncel teorilerin teizm açısından bir soruna yol açıp açmadığıydı.

Çalışmam esnasında kendi fikirlerimin de şekillendiğini ve değiştiğini belirtmeliyim. En azından yüksek lisans tezimi savunurken sahip olduğum fikirlerin birçoğuna aynı şekilde sıcak bakmadığımı fark etmek beni bile zaman zaman şaşırtmıştır.

Elinizdeki çalışmanın bu aşamaya gelmesinde pek çok hocamın ve dostumun emeği dokundu. Burada yalnızca birkaçına değinebileceğim. İlk olarak zikretmem gereken isim şüphesiz ki bu tezi çalışmaya kendisiyle başladığım ve farklı bir üniversiteye geçiş yaptıktan sonra da ikinci danışmanım olarak çalışmalarımla ilgilenmeye devam eden kıymetli hocam Zikri Yavuz olmalı. Her ne kadar bu çalışmadaki birçok iddiama katılmasa da sonuna kadar hoşgörülü bir çalışma ortamı ve fikir alışverişi imkânı sunduğu için ve hiçbir zaman yardımını benden esirgemediği için kendisine ne kadar teşekkür etsem azdır. Hemen ardından beni büyük bir hoşgörüyle danışmanlığına kabul eden ve içten yardımlarından ötürü kendisine minnettar olduğum kıymetli hocam Prof. Dr. Recep Kılıç'a şükranlarımı sunarım.

Yine yüksek lisans çalışmam esnasında kendisiyle tanışma fırsatı bulduğum, hem bu tez çalışması özelinde hem de genel olarak diğer felsefi meseleler hakkında yaptığımız müzakerelerden çokça yararlandığım, en basit sorularımı bile sabırla ve dikkatle cevaplayan, hayatımda ve akademik kariyerimde önemli bir yere sahip olan William Hasker'a teşekkür etmemem büyük haksızlık olurdu. Her ne kadar o, bu tezimi ve teşekkürümü okuyamayacak olsa da.

Yazışmalarımızın henüz başlarında vefat etmiş olması sebebiyle kendisiyle yeterince iletişim kurma fırsatı bulamadığım ama kısa süren iletişimimiz esnasında tüm

e-postalarımı büyük bir nezaketle yanıtlayan, yazılarını her zaman oldukça açık ve bilgilendirici bulduğum Lynne Rudder Baker’a sonsuz teşekkür ederim.

Diğer taraftan, kendisiyle geç tanıştığım –ki ne kadar erken tanımış olsaydım da “keşke daha erken tanısaydım” diyebileceğim– çok kıymetli hocam Prof. Dr. Mehmet Hilmi Demir’e hem bu teze hem de diğer bazı çalışmalarıma yaptığı önemli katkılarından dolayı teşekkürü bir borç bilirim.

Son olarak, tezimle ilgili özellikle teknik meselelerde kendisine sayısız defa danıştığım ve tezimi detaylarına kadar okuyup katkılarını sunan kıymetli hocam Prof. Dr. Fehrullah Terkan’a, e-postalarıma verdiği cevaplarından sık sık yararlandığım Trenton Merricks’e, kendisiyle aynı kurumda çalışma şansını yakaladığım ve tezime vakit ayırabilmem için elinden gelen gayreti gösteren saygıdeğer hocam Prof. Dr. Latif Tokat’a, tezimi detaylı bir şekilde okuyan ve kıymetli yorumlarda bulunan Prof. Dr. Eyüp Şahin’e, Prof. Dr. Metin Özdemir’e, Recep Gürkan Göktaş’a, Emine Arslan’a, İbrahim Oruç’a, Tuğba Günal’a, Afra Konyalı’ya ve burada ismini zikredemediğim diğer hocalarıma, dostlarıma ve aileme sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Elbette ki tezimin eksikleri çoktur ama eminim onlar olmasaydı bu tez çok daha eksik olurdu.

Aileme…



İÇİNDEKİLER

Sayfa



ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil **Sayfa**



KISALTMALAR/SİMGELER

Bkz.	Bakınız
c.	Cilt
Çev.	Çeviren
ed.	Editör
Örn.	Örneğin
s.	Sayfa
TYEKB	Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
vd.	Ve diğerleri
Yay.	Yayınları
yy.	Yüzyıl

GİRİŞ

İnsanlık tarihinde oldukça yaygın olan bir düşünceye göre, her insan, bir beden ve bir de ruhtan oluşur. Bu düşünceye göre her bir 'insan-kişi'[1], aslen bir ruh olmakla birlikte, bir bedenin yöneticisi konumundadır –Platoncu benzetmeye göre ise bedende hapis durumundadır ve erdemli bir hayat sürerek bu bedenden kurtulmalıdır. Platon'dan daha öncelere kadar izi sürülebilecek olan bu düşünce, sonraki süreçte bazı değişimlere uğramış, ruh-beden düalizmi (Kartezyen düalizm) şeklinde kalıplaşan felsefi bir boyut kazanmıştır. Bu düşüncenin karakteristik özelliklerinden biri, insanın düşünebilmek ve diğer zihinsel faaliyetlerini yürütebilmek için bir ruha sahip olması gerektiği şeklindedir. Descartes'la birlikte de ruh, düşünmenin merkezi olan cevher anlamında zihin kavramıyla özdeşleşmiştir.[2] Descartes'tan günümüze pek çok önemli felsefecinin (Malebranche, Leibniz, muhtemelen Kant da bunlar arasında sayılabilir) şu ya da bu şekliyle ruh-beden düalizmini benimsediği söylenebilir. Ruh-beden (veya zihin-beden) düalizminin akademik camia içerisinde oldukça zayıfladığı söylenebilse de aynı durumun akademik çevrelerin dışında kalan insanların pek çoğu açısından geçerli olduğunu söylemek zordur. Zira çoğu insan hala düalizmi doğru kabul etmektedir.

Günümüz bilim ve felsefe çevrelerinde, insanın, zihinsel herhangi bir işlevi yerine getirebilmek için beden dışında bir yapı veya varlığa sahip olması gerektiği düşüncesinin yaygınlığını yitirmesiyle birlikte, bedene atfedilen önem oldukça artmıştır. İnsanın sahip olduğu her türden işlev, doğrudan veya dolaylı olarak onun bedeninde gerçekleşir. İnsanın tümüyle maddi parçalardan oluştuğu ve ruh gibi gayri-maddi herhangi bir unsur içermediği iddiasını taşıyan bu düşünceyi 'materyalizm' olarak adlandırabiliriz –en azından bu çalışma bağlamında kolaylık olması adına bunu yapabiliriz. Materyalist düşünceye ilişkin yorumlara geçmeden önce, çalışma içerisinde de sıklıkla kullanacağım bu kavrama ilişkin bazı açıklamalarda bulunmam gerekmektedir. 'Materyalizm' kavramını, bu çalışma kapsamında, yalnızca insanın tabiatıyla sınırlı bir şekilde kullanacağım. Diğer bir ifadeyle, insanın, maddi bir cevher olduğu ve madde dışında farklı bir cevher barındırmadığı şeklindeki görüşü materyalizm olarak adlandıracağım. Bu ifadeyi kafa karıştırıcı bulan okuyucu, bunu "Tanrı

[1] İnsan-kişi (*human person*) ifadesi, özellikle teistler tarafından, bedensiz zati/kişisel varlıkları (Tanrı, melek ve cin gibi) dışarıda tutarak, yalnızca, kişi olan insanlara referansta bulunmak için kullanılır. Böyle bir sınırlandırma yapmaksızın kişilerin beden sahibi olduğunu söylemek, Tanrı'nın (vd. zati varlıkların) da bir bedene sahip olduğunu ima edeceğinden, insan-kişisi ifadesi, bu tür durumlarda daha uygun bir kullanım sağlar.
[2] Nancey Claire Murphy, *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?* (New York: Cambridge University Press, 2006), 45.

inancını veya gayri-maddi varlıkları dışlamayan materyalizm" ya da kısaca "teistik-materyalizm" (veya teist-materyalizm) şeklinde değiştirerek de okuyabilir.

Materyalizm günümüzde oldukça yaygınsa bile onun, yirminci yüzyıldan önce aynı ölçüde yaygın olduğunu söylemek oldukça zordur. Zihin felsefesinin ve davranışçılığın (*behaviorism*) kurucu isimlerinden sayılan Gilbert Ryle'ın, bundan yaklaşık yüzyıl önce kaleme aldığı, zihin-beden düalizminin yaygınlığına ilişkin şikayetlerinde bu gözlemlenebilir. O, düalizmin materyalizm karşısındaki güçlü konumunu şöyle dile getirmiştir:

> Zihinlerin tabiatı ve konumuyla alakalı akademisyenler arasında ve hatta halk içinde oldukça yaygın bir tez var ki bu tez resmî teori olarak adlandırılmayı hak ediyor. Çoğu felsefeci, psikolog ve din öğreticisi, azınlık bir istisna dışında, bu teorinin temel düşüncelerini benimsiyor ve onda bazı teorik güçlükler olduğunu kabul ediyor olsa da, teorinin yapısında ciddi değişiklikler yapmadan bunların üstesinden gelinebileceğine inanıyor… En çok da Descartes'ı çağrıştıran bu resmî tez, şöyle bir şey: Kucaktaki bebekler ve aptallar gibi bazı şüpheli istisnalar dışında her insan, bir zihne ve bir de bedene sahip. Onun bedeni ve zihni normalde birlikte hareket etse bile, bedenin ölümünden sonra zihin var olmaya ve işlemeye devam eder.[3]

Ryle'ın sitemkâr bir şekilde bahsettiği bu resim, yirminci yüzyılın ikinci yarısında tersine dönmüş ve beyin hakkındaki bilgilerimizin de genişlemesiyle birlikte düalizmin akademik camiadan büyük ölçüde dışlanmasıyla sonuçlanmıştır. Diğer bir ifadeyle, Ryle'ın "resmi doktrin" olarak tarif ettiği düalizmin, günümüzde kuytu bir köşeye itildiği söylenebilir.[4] Bu yüzyılda, zihnin, beyinsel etkileşimlerden veya bedensel işlevlerden başka bir şey olmadığı veya en azından maddeden ayrı bir şey olmadığı şeklindeki düşünceler ağırlık kazanmıştır.

Yaşanan bu düşünce değişiminin, yalnızca günümüz natüralist çevrelerde değil, teistler arasında da oldukça yaygın olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumu çarpıcı bir şekilde anlatan ifadelerden biri, meşhur din felsefecilerinden biri olan Alvin Plantinga'ya aittir. Plantinga şunları söyler: "Şimdi natüralistlerin çoğu tabii ki materyalisttir; fakat şaşırtıcı sayıdaki Hristiyan felsefeci de öyledir."[5] Pekâlâ, teistlerin, insanın tabiatı hakkında bir materyalizme (yani insanın tümüyle maddi bir varlık olduğu düşüncesine) meyletmesi niçin şaşırtıcıdır?

Söz konusu değişimin teistler arasında gerçekleşmesini şaşırtıcı kılan unsurlardan biri, teistik öğretilerin tabiatıdır. İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi teistik inançlara göre Tanrı,

---

[3] Gilbert Ryle, *The Concept of Mind: 60th Anniversary Edition* (London, New York: Routledge, 2009), 1.

[4] İkiciliğin günümüzdeki önde gelen savunucularından Richard Swinburne'ün de belirttiği gibi, "İkicilik bu günlerde popüler bir felsefi görüş değildir." Bkz. Richard Swinburne, *Is There a God?* (Oxford, NY: Oxford University Press, 2010), 70.

[5] Alvin Plantinga, "Materialism and Christian Belief", *Person: Human and Divine*, ed. Dean Zimmerman - Peter Van Inwagen (New York: Oxford University Press, 2010), 99.

evrenin ve içerisindeki her şeyin yaratıcısıdır. Ancak Tanrı, evreni yaratmakla kalmamış, bu evrenin içerisinde var ettiği bazı varlıkları (insanları) muhatap almış, onlara vahiy göndermiş ve sorumluluklar yüklemiştir. Teizmin bu temel öğretilerinin akla getirdiği sorulardan biri, ilahi hitaba konu olan bu varlıkların tabiatlarıdır. Bunlar, diğer varlıklardan hangi yönleriyle ayrılırlar? Onları, evrenin geri kalanından, yani ilahi hitaba konu olmayan diğer varlıklardan ayıran ne gibi özellikleri vardır?

İnsanın ilahi hitaba konu olması ve yapıp ettiklerinden sorumlu tutulması gibi hususların, teistik dinler açısından oldukça temel olduğu ifade edilebilir. Ancak bu hususların, muhatapta bazı özellikler varsaydığını görmek zor değildir. Tanrı, yaratmış olduğu moleküllerden veya atomaltı parçacıklardan bazılarını rastgele seçerek, onlara hitap etmiş değildir. İlahi hitabın veya herhangi bir hitabın muhatabı olabilmek, hitabı anlayabilen bir kişinin/zatın orada bulunmasını gerektirir. Yine bazı emir ve yasaklarla sorumlu tutulmak da ahlaki anlamda sorumluluk sahibi olabilecek kapasitede bir kişi olmayı gerekli kılmaktadır. Her ne kadar sayılan bu özelliklerin (kişi olma ve sorumluluk gibi) içerik ve mahiyetleri oldukça tartışmalı olsa bile şu ya da bu şekilde ahlaken sorumluluk sahibi ve akıl edebilen bir "şahıs" olmanın, klasik bir teizmin gereklilikleri arasında olduğu ifade edilebilir.[6]

Kişi (*person*) olma, kişinin bir benliğe sahip olmasıyla yakından alakalıdır. Benlik/kendilik (*self*), genellikle, bilinçli varlığın, "ben" derken referansta bulunduğu şey olarak anlaşılmıştır. Bir anlamda benliğin ne olduğu, "ben neyim?" sorusunun da cevabıdır. Benlik kavramı, İslam kültüründe *nefs* olarak da adlandırılmış ve maddecilik-düalizm tartışmaları açısından da önemli bir yere sahip olmuştur. Tartışmayı İbn Sīnā'nın ifadelerinden görmeye çalışırsak:

> Nefsten kastedilen, herkesin "ben" sözüyle işaret ettiği şeyin ta kendisidir. Ancak ilim ehli bu lafızla işaret edilen şeyin görülen, hissedilen bu beden ya da başka bir şey olduğu konusunda ihtilaf etmiştir. İlkine gelince, insanların birçoğu ve kelamcıların çoğunluğu insanın bu bedenden (ibaret olduğunu) ve herkesin de "ben" sözüyle buna işaret ettiğini zannetmektedir.[7]

Kelamcıların ve insanların çoğunluğunun benliği maddi bir şey olarak düşündüklerini dile getiren İbn Sīnā, sonraki sayfalarda bu görüşü eleştirerek, kişinin gayri-maddi (ruhani) bir cevher olması gerektiğini öne sürer. İbn Sīnā'nın ifadeleriyle dile getirirsek, "O halde "ben"

[6] Aku Visala, "Persons, Minds, and Bodies: Christian Philosophy on the Relationship of Persons and Their Bodies II", *Philosophy Compass* 9/10 (2014), 713–714.
[7] Ebū 'Alī Ḥuseyn İbn Sīnā, "Nefs-i Natıka'nın Bilgisi ve Durumları Hakkında Risale", çev. İsmail Hanoğlu, *Ahvālu'n-Nefs* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 153.

diyerek kendisine işaret eden insan, bedenin parçalarının tamamından başka bir şeydir… ruhani bir cevherdir."[8]

Bu bağlamda teizmin insana atfettiği değer, çoğu kez, insanda –diğer varlıklarda olmayan– ilahi bir parçanın veya unsurun bulunması gerektiği şeklinde yorumlanmıştır. Zira insan da tıpkı taş, toprak, kitap, reçel veya deniz gibi sıradan nesneleri oluşturan alelade malzemelerden oluşmuşsa, nasıl ilahi hitabın muhatabı olabilecektir? Ve öyle gözüküyor ki insanın fiziksel bileşenleri arasında, bildiğimiz kadarıyla, böyle özel bir parça da mevcut değildir. Thomas Nagel'ın ifadeleriyle:

> Bedenlerimizin fiziksel terkibinde eşsiz herhangi bir şey yoktur; yalnızca kimyasal ve fiziksel yapıları olağandışıdır. Canlı organizma sıradan elementlerden oluşur, ki bunlar da bilindik fiziksel evrenin atom altı parçalarından oluşmuştur. Şu hâlde canlı bir insan bedeni, herhangi bir şeyin –kitaplar, tuğlalar, altın, fıstık ezmesi, piyano vd.– yeterli sayıdaki niceliklerinden meydana getirilebilir. Yalnızca temel parçacıklar uygun şekilde yeniden bir araya getirilmelidir.[9]

Kimileri, insanı diğer varlıklardan ayıran ve teizmin insana atfettiği nitelikleri sağlayan şeyin bedenin farklı organizasyonlarından ibaret olduğunu düşünmüşse de bunları açıklamak için maddenin yeterli olmadığı düşüncesi genellikle teistik geleneklerde hâkim olmuştur. Yani insanı insan yapan maddi nesnelere benzemeyen, düşünmek ve dini tecrübe yaşayabilmek gibi ulvî işlevlere sahip bir unsurun var olması gerektiği düşünülmüştür. Diğer bir ifadeyle, Tanrı'nın bir yer fıstığı yerine insana hitap etmesinin, onda bulunan sıra dışı bir unsur nedeniyle olduğu varsayılmıştır. Klasik ismiyle ruh olarak adlandırılan bu varlık, insanı, tabiatın ilahi hitaba konu olmayan diğer parçalarından ayırdığı gibi, onu üstün bir konuma yerleştirme işlevini de görmüştür.

İlahi hitaba konu olan insan, sahip olduğu özel parça/cevher (ruh) sayesinde, diğer varlıklarda olmayan yetiler veya nitelikler kazanmaktadır. Bu anlayışa göre, ruhun öne çıkan niteliğinin 'düşünmek' olduğu söylenebilir. Zira teistik bir inanca sahip olabilmek, düşünebilme melekesinin varlığına bağlıdır. Aklı olmayan kimsenin dininin de olamayacağı şeklinde kalıplaşmış ifadelere hepimiz aşinayız. Bu bağlamda, ilahi hitaba konu olan bu varlığın, akla sahip bir varlık veya aklın bizatihi kendisi olması gerektiği düşünülmüştür. Daha genel bir şekilde ifade etmek gerekirse ruh, zihinsel işlevlerin merkezi olarak görülmüştür.

Ruha veya insana ilişkin bu algı teistler arasında oldukça yaygın olsa da ruhun ne tür bir varlık olduğuna ve tabiatına ilişkin birçok farklı görüş mevcuttur. Özellikle içinde yaşadığımız

---

[8] İbn Sīnā, "Nefs-i Natıka'nın Bilgisi ve Durumları Hakkında Risale", 155.

[9] Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1986), 28.

zaman diliminde, ruh kavramının İslam dünyasında akla getirdiği şeyin, İbn Sīnā'nın ruh anlayışından mülhem; gayri-maddi, basit (bölünemez) ve ölümsüz bir cevher olduğu ifade edilebilir. Bu iddianın günümüzdeki yaygınlığı, sanki İslam düşünce tarihinin böyle bir uzlaşım içinde olduğu gibi bir yanılsama oluştursa da Müslüman düşünürler arasında bu görüşe karşı çıkan pek çok önemli isim mevcuttur. Kelam bilimiyle veya tarihiyle iştigal etmemiş kimseler, gayri-maddi ruh anlayışının, önemli Müslüman isimler arasında dahi (örneğin, İmam Eş'arī gibi) kabul görmediğini, hatta şiddetle reddedildiğini duyduklarında genellikle şaşırırlar.[10] Fakat gayri-maddi bir cevher olarak ruh düşüncesi, özellikle ilk dönem kelamcıları arasında (istisnai bazı örnekler dışında) yer bulmamış görüşlerden biridir.[11] Onlar çoğunlukla, Şemsettin Günaltay'ın da belirttiği üzere, ruhun maddi –yer, yön sahibi ve mekâna konu olan– bir cevher olduğu görüşünü benimsemişlerdir.[12] Yine eskilere gidersek, benzer ifadelere İbn Sīnā'da rastlayabiliriz. İbn Sīnā'nın önceki sayfalarda alıntıladığımız ifadeleri de gayri-maddi ruh anlayışının, en azından bir zamanlar, kelamcıların çoğu tarafından reddedildiğinin bir göstergesi olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla onlar, insanı ilahi muhatabın konusu yapan şeyin gayri-maddi bir cevher olması gerektiği fikrine karşı çıkmışlardır. Fakat yine de bu karşı çıkanların büyük çoğunluğu, insanın özel bir unsur barındırması gerektiği fikrinden vazgeçememişler ve maddi bile olsa, insanda özel bir parçanın bulunması gerektiğini düşünmüşlerdi. Tıpkı Demokritos (yaklaşık M.Ö. 460-370) veya Epikür (M.Ö. 341-270) gibi atomcuların, insana ait özel (daha hafif) bazı atomlar olduğunu söylemesi gibi,[13] söz konusu kelamcılar da insanda latīf ve özel bir cismin bulunduğu konusunda ısrar etmişlerdir.

Her şeye rağmen tüm bunların dışında kalan ve insanın yalnızca görünen bu bedenden ibaret olduğunu, ruh denen şeyin de özel bir parça olmadığını ifade eden İslam düşünürlerine –az da olsa– rastlamak mümkündür. El-Eş'arī, *Maḳālāt* adlı eserinde bu düşünceye işaret ederken şunları söyler:

> İnsanlar, insanın mahiyeti konusunda ihtilaf etmiştir. Ebu'l-Huzeyl şöyle dedi: İnsan, iki eli, iki ayağı olan görülen şahıstır. Ebu'l-Huzeyl'in, insanın saçını ve tırnağını insan

[10] Kelamcı Mehmet Bulğen de ruhun cismani olduğunu Eş'arīyye mezhebinin imamından duymanın şaşırtıcı olduğunu ifade eder. Bkz. Mehmet Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 249, dn. 731.
[11] Ömer Türker, *Varlık Nedir?* (İstanbul: Ketebe Kitap, 2018), 160; Ömer Türker, "İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihanı", *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde Varlık Tasavvurları*, ed. Ömer Türker - Halil İbrahim Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 24–25.
[12] Kelamcılar arasında farklı materyalist görüşler için bkz. M. Şemsettin Günaltay, *Felsefe-i Ûlâ: İsbât-ı Vâcip ve Ruh Nazariyeleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 224–231.
[13] Stephen Priest, *Zihin Üzerine Teoriler*, çev. Ayhan Dereko (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 151.

ismi verilen bütünden saymadığı nakledilir. Bir topluluğun şöyle dediği anlatılır: Beden, insandır.[14]

Burada tarif edilen görüş, insanın görünenden öte özel bir parçasının bulunduğu fikrini yadsır gözükmektedir. Her ne kadar Faḫruddīn er-Rāzī, insanın 'duyu ile algılanan bir yapı (*bünye*) olduğu' şeklindeki bu düşüncenin kelamcılar arasındaki en yaygın görüş olduğunu ifade etse de eldeki veriler atomcu anlayışın yaygınlığına işaret etmektedir.[15]

Değinilen bu son düşünceyi, bu çalışma açısından önemli kılan hususlardan biri, onun günümüz materyalist insan anlayışlarıyla olan benzerliğidir. İnsanı maddi bir varlıkla özdeşleştirme çabası içinde olan çağdaş insan anlayışlarına göre de kişi, bedeninin ötesinde, maddeden farklı türde herhangi bir parçaya sahip değildir. Kelamcılar ve İslam filozofları arasında süregiden bu tartışmaya, çağdaş zihin ve bilinç tartışmalarının çok sayıda malzeme sağlayabileceğini görmek zor değildir. Özellikle, insanı bedenle veya bedendeki maddi bir parçayla özdeşleştirmeye çalışan kelamcıların insan anlayışının, günümüzdeki materyalist anlayışlarla ve teist-materyalist görüşlerle bazı açılardan yakınlık gösterdiği söylenebilir. Materyalizmin şimdilerdeki yaygınlığının, geçmişte bazı kelamcılar tarafından öne sürülen benzer görüşlere destek sağlayabileceği de ayrıca ifade edilebilir.

İnsanın, görünen bedeninin ötesinde, gayri-maddi veya gizemli bir parça taşımadığı şeklindeki düşüncenin, insanı değersizleştirme çabasını içermediği ifade edilmelidir. İnsanı maddi bir varlık olarak gören kelamcılara ve teist-materyalistlere göre, bedenden ayrı bir ruha sahip olmamak, taş, toprak gibi nesnelerden farksız olmak veya bilinçsiz bir varlık olmak anlamına gelmez. Onların iddiası, 'düşünme' gibi zihinsel özelliklere sahip olabilmek ve Tanrı'nın hitabına mazhar olmak için bu bedenden fazlasının gerekmediğidir. Diğer bir ifadeyle teist-materyalizm, bizim göründüğümüzden veya olduğumuzdan daha azı olduğumuzu değil, maddenin göründüğünden fazlası olduğunu iddia eder. Dolayısıyla, bu düşünceye göre, vahyin ve ilahi emir ve yasakların muhatabı olmak için, maddi alemin ötesinde (fizik-ötesi) bileşenlere sahip olmak gerekmez.

Söz konusu tartışmanın, son zamanlardaki bilimsel ve felsefi gelişmeler bağlamında daha da önemli bir hale geldiği söylenebilir. Zira yirmi ve yirmi birinci yüzyıl, ruha atfedilen zihinsel işlevlerin, aslında beynin veya bedensel organizmanın işlevlerinden ibaret olup olmadığı sorusunun baskın bir biçimde gündeme geldiği ve zihnin, beyinle açıklanabileceğine ilişkin umutların oldukça yükseldiği bir dönem oldu. Beyin üzerinde yapılan araştırmalar ve

---

[14] Ebu'l-Ḥasen El-Eş'arī, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Maḳālātu'l-İslāmiyyīn ve İḫtilāfu'l-Muṣallīn*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 260.

[15] Faḫruddīn Er-Rāzī, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 297.

psikolojik vakalara ilişkin yeni çalışmalar, zihne/ruha atfedilen işlevlerin, beyinle çok yakından alakalı olduğunu gözler önüne serdi. Zihin ve beyin arasındaki incelikli etkileşime ilişkin veriler, söz konusu işlevler için gerçekten de bedenden başka bir varlığa veya cevhere ihtiyaç olup olmadığı sorusunu daha güçlü bir şekilde gündeme getirdi. Teknolojik gelişmelerin, beynin çalışmasını henüz canlıyken gözlemleme imkânı sunmasıyla birlikte, zihin-beyin etkileşimine ilişkin şaşırtıcı veriler ardı ardına gelmeye başladı ve böylece zihin denen şeyin aslında "canlı organizmadan başka bir şey olmayabileceği" şeklindeki şüphe güçlendi. Günümüzdeki yaygın kanaat, zihinle ilişkili doğru bir açıklamanın, beyin veya beynin birtakım işlevleriyle bir özdeşleştirmeyi içermesi gerektiğidir. Dean Zimmerman ve Thomas Crisp gibi felsefecilerin de ifadeleriyle: "[Ş]imdilerde dünyanın hemen hemen her yerinde, akademi camiasında, insanların bedenleriyle veya belirli maddi bir organizmayla özdeşleştirilmesi gerektiği düşünülmektedir."[16] Daniel C. Dennett da bu hâkim paradigmaya ilişkin şunları söyler:

> Çeşitli şekillerde ifade edilen ve tartışılan hâkim bilgelik, materyalizmdir: Yalnızca tek çeşit töz [cevher] vardır; o da, fiziğin, kimyanın ve psikolojinin fiziksel tözü olan maddedir. Zihin de bir şekilde fiziksel bir olgu olmanın ötesinde bir şey değildir. Kısaca, zihin beyindir. Materyalistlere göre, her bir zihinsel olguyu, radyoaktiviteyi, kıtaların sürüklenmesini, fotosentezi, üremeyi, beslenmeyi ve büyümeyi açıklamaya yeten aynı fiziksel ilkelere, yasalara ve hammaddelere göre açıklayabiliriz (ilkesel olarak!).[17]

Beynin zihin olduğu şeklindeki bu yaklaşım, yakın zamanda yerini, zihnin beyinden fazlası olduğu şeklindeki düşüncelere bırakmıştır. Bazı düşünürler, beynin zihni açıklamak için yeterli olmadığını ve bedenin bir bütün olarak ele alınması gerektiğini ifade ederek bedenlenmiş zihin (*embodied mind*) kavramını ortaya atarken, David Chalmers, Andy Clark ve Antonio Damasio gibi felsefeciler, bedenin de yetersiz olacağını düşünerek, çevreyle etkileşimin de göz önünde bulundurulması gerektiğini düşünmüşlerdir.[18] Çevreyi de zihne katan bu yaklaşım, genişletilmiş zihin (*extended mind*) olarak isimlendirilmiştir.[19] Bu düşünceye göre zihin, kafatasının dışına çıkarak çevreye kadar uzanmaktadır.[20] Günümüzde enaktivizm, dışsalcılık veya ekolojik algı gibi birçok farklı görüş de aynı düşünceyi paylaşır: Zihnin nedeni,

[16] Dean W. Zimmerman - Thomas M. Crisp, "Vague Like the Clouds: An Objection to Materialism" (2013).
[17] Daniel C. Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, çev. Sibel Kibar (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 45–46.
[18] Monica Cowart, "Andy Clark, Antonio Damasio ve Bedensel Biliş", çev. Füsun Doruker, *Zihin Felsefesi,* ed. Andrew Bailey (Ankara: Fol Yayınları, 2019), 308–309.
[19] Andrew Bailey, "Giriş: Zihin Felsefesinin 90 Yılı", çev. Füsun Doruker, *Zihin Felsefesi,* ed. Andrew Bailey (Ankara: Fol Yayınları, 2019), 30.
[20] Richard Brown, "David Chalmers: Zihin ve Bilinç Hakkında", çev. Füsun Doruker, *Zihin Felsefesi,* ed. Andrew Bailey (Ankara: Fol Yayınları, 2019), 348–349.

oluşturucusu veya temeli, bedenin yapıp ettikleridir.[21] Yakın zamanda Riccardo Manzotti isimli felsefeci, zihnin tümüyle dışarıda yani özne-nesne etkileşiminde değil, tümüyle objede olduğunu savunan dağılmış/yayılmış zihin (*spread mind*) kuramını ortaya atmıştır.[22] Bu ve bunun gibi düşünceler, her ne kadar zihni beynin ötesine taşısa da (beden ve çevre gibi), hala genişlenen yer maddi sınırlar içerisindedir ve materyalist paradigma hakimiyetini korumaktadır –zira beden veya çevre gibi unsurlar da maddidir.

Materyalizmin hakimiyetinin teistik dünyada da önemli etkilerinin olduğunu tahmin etmek zor değildir. Zira söz konusu gelişmeler, teistik düşünce dünyasında oldukça köklü bir yer etmiş olan düalizm üzerindeki uzlaşımı sarsmıştır. Düalizmin önemli savunucularından C. Stephen Evans ve Brandon Rickabaugh, düalizmin Hristiyanlar arasındaki önem ve yaygınlığını şöyle ifade ederler:

> En azından on dokuzuncu yüzyıla kadar, insanın hakikatinin bir tür zihin-beden (veya ruh-beden) düalizmi olduğuna ilişkin, Hristiyan düşünürler arasında ezici bir mutabakat vardı. Neredeyse kayda değer her teolog burada alıntılanabilir ama burada Thomas Aquinas ve John Calvin (son derece etkili olduklarından) misal teşkil edecekler. Aquinas'ın ifadeleriyle: "İnsan bir ruhsal ve bir cismani cevherden oluşur." Calvin de aynı açıklıkta şunları söyler: "Ruh, gayri-cismani bir cevherdir."[23]

Hristiyan düşünürlerin düalizm üzerindeki mutabakatını dile getiren Evans ve Rickabaugh, son yüzyıllarda bu mutabakata vurulan darbeyi ise şu şekilde ifade ederler:

> Hristiyan antropolojisindeki bu mutabakat erozyona uğradı. İlk olarak on dokuzuncu yüzyılda bedensel dirilişi inkâr etmek suretiyle onu ölümsüzlüğün sembolik ifadesi olarak yorumlayan idealizmin etkisi altında kaldı. Ve yirminci yüzyılda materyalizmin etkisi altında kaldı ki bu görüş, tabii olarak, bedensiz bir ara duruma (*intermediate state*) yer bırakmıyordu. Son on beş yılda ise Hristiyan teologlar, İncil bilginleri, filozoflar ve bilim insanlarının da düalizmi inkâr etmesiyle bu erozyon bir çığa dönüştü. Yakın zamanda Nancey Murphy ve Joel Green gibi Evanjelik bilginler de bu koroya katıldı. Düalizmin alternatifi sıklıkla "indirgemeci-olmayan materyalizm" veya "indirgemeci-olmayan fizikalizm" olarak tarif edildi.[24]

---

[21] Riccardo Manzotti - Tim Parks, *Zihnin Ucu Bucağı: Bilinç ve Dünya Bir midir?*, çev. Özde Duygu Gürkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2018), 40.
[22] Riccardo Manzotti, *The Spread Mind: Why Consciousness and the World Are One* (New York, London: OR Books, 2017).
[23] C. Stephen Evans - Brandon L. Rickabaugh, "What Does It Mean to Be a Bodily Soul?", *Philosophia Christi* 17/2 (2015), 315.
[24] Evans - Rickabaugh, "What Does It Mean to Be a Bodily Soul?", 316.

Bu ifadeler, Hristiyan dünyadaki düalizmden uzaklaşmayı çarpıcı bir biçimde gözler önüne sermektedir. Benzeri birçok alıntıya burada yer vermek mümkün olsa da problemi ve değişimin yönünü anlatmak için bu kadarı yeterli olacaktır.

Eğer materyalist iddialar doğruysa, düalistlerin, görünür dünyanın ötesine taşıdıkları zihin/düşünen varlık, içinde yaşadığımız dünyanın bir parçası haline gelecektir. Bu durumun klasik ruh anlayışına yönelik ciddi bir tehdit oluşturduğunu söylemek işten bile değildir.

Hristiyan düşünür ve felsefeciler arasında da sıklıkla bu durumun bir tehdit olarak gündeme getirildiğini alıntılar üzerinden görmüştük. Pekâlâ, gerçekten de teistik-materyalist düşünce bir tehdit olarak görülmeli midir? Bu çalışmada ben, teistik-materyalizmin –doğru olsun veya olmasın– tutarlı ve makul bir görüş olduğunu ve Müslümanlar tarafından da savunulabileceğini iddia edeceğim. Şimdi, bu iddiayı savunmak için izleyeceğim yolu ortaya koyabilmek adına, çalışmamın genel bir çerçevesini çizmem yerinde olacaktır.

Elinizdeki çalışma giriş ve sonuç kısımları dışında genel olarak iki bölüme ayrılacak. Birinci bölümde, maddeci bir insan anlayışının teistik inançlarla çelişip çelişmediğini tartışacağım. Teistik bir inancın, bedenden ayrı bir cevher olarak zihin/ruh (düalizm) inancını gerektirdiği şeklindeki bazı sezgileri ele alarak bunları eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutacağım. Bu bölümde, temel olarak, teistik bir inancın insanda ayrı bir cevher anlayışını savunmayı gerekli kılmadığını savunmanın imkânı üzerinde duracağım. Maddeci bir insan anlayışının teizmle uyum içerisinde olduğunu gösterebildiğim takdirde ortaya çıkacak ikinci soru "ne tür bir materyalizm?" olacaktır. İkinci bölümde bu soruya odaklanarak, teistler arasında da yaygınlaşmaya başlamış olan bazı güncel materyalist insan anlayışlarını ele alacağım. Son olarak bu görüşlere ilişkin bazı değerlendirmelerde bulunarak, hangi görüşün daha makul durduğuna ilişkin yorumlar yapacağım. Şimdi, burada genel taslağını vermeye çalıştığım bu çalışmanın içeriğine dair daha detaylı bir yol haritası çizebilirim.

Birinci bölümün ana temasını şöyle özetleyebilirim; "Düalizm mi yoksa monizm (tekçilik) mi insanın tabiatı hakkında daha makul olan görüştür? Diğer bir ifadeyle, insanın iki farklı cevherden müteşekkil olduğunu savunan düalist bir anlayış mı yoksa onun yalnızca maddi cevherlerden müteşekkil olduğunu savunan maddeci bir anlayış mı daha makuldür?" Bu konudaki felsefi ve bilimsel argümanlara girmeden önce konunun psikolojik olduğunu düşündüğüm bazı boyutlarına değineceğim. İlk aşamada, gayri-maddi ruh anlayışından vazgeçme fikrinin –kimilerine göre– beraberinde getirdiği bazı kaygıları ele alacağım. Bu kaygıların bir kısmı teistik inançlardan kaynaklanır. Diğer bir kısmı ise maddeci insan anlayışının insanı değersizleştireceği, ahlakı ortadan kaldıracağı veya hayatı anlamsızlaştıracağı gibi –dile getirilen veya getirilmeyen– bazı motivasyonlar taşır. Ben

bunların yersiz kaygılar olduğunu göstermeye çalışacağım. Bu tür psikolojik kaygıların akabinde ele alacağım husus, felsefi ve bilimsel bazı argümanlara dayalı olarak hangi görüşün daha makul olduğu meselesi olacaktır. Bu bağlamda, ikinci aşamanın, düalizmin ve materyalizmin klasik ve güncel argümanlarına dair temel bir karşılaştırmayı içereceğini belirtebilirim. Bu argümanların bir kısmı tümüyle felsefi tartışmalara bağlı olduğu gibi, diğer bir kısmı ise beyin üzerine yapılan güncel çalışmalar ve psikoloji temelli veriler üzerinden hangi düşüncenin doğru olduğuna ilişkin argümanlardır.

Bu bağlamda, birinci bölümün temel iddiası şöyle olacak: İnsanın tek türden bir cevher içerdiği şeklindeki monist bakış açısı, insanın tabiatına ilişkin düalizmden daha doğru bir yaklaşım olarak görünmektedir ve aynı zamanda böyle bir görüş teizmle de tutarlıdır. Her materyalist görüş aynı ölçüde makul olmasa ve bahsi geçen kaygılara ilişkin aynı derecede tatmin edici yanıtlar sunamasa bile, bu durum, materyalizmin her türünün yanlış olduğu anlamına gelmez.

Teistik-materyalizmin, en azından düalizm kadar makul bir düşünce olduğu ortaya konulduktan sonra ortaya çıkan soru, "Hangi materyalizm?" şeklinde olacaktır. Zira düalist görüşler arasında bile birçok farklılık mevcut olduğu gibi, insanın maddi bir varlık olduğunu düşünenler arasında da çok sayıda farklı görüş mevcuttur. Bunların tümü, birinci bölümde bahsi geçecek olan kaygılara yeterli cevap verebilmekte midir? Örneğin, her maddeci görüş teistik bir inançla tutarlı mıdır? Değilse, teizmle tutarlı bir materyalizmin özellikleri nelerdir? Buradaki tartışmanın temel sorularından biri de insanın tümüyle maddi bir cevher olduğunu düşündüğümüzde, onun hangi maddi cevher olduğudur. O beden midir? Bedenin bir parçası (mesela beyin) mıdır? Yoksa bunlardan daha fazlası mıdır? Bu sorular bizi ikinci bölümün temel mevzusuna taşımaktadır.

İkinci bölümde, "Maddi İnsan Tasavvurları" başlığı altında, teistler arasında yaygınlığıyla öne çıkan bazı maddeci görüşleri ele alacağım. Burada ele alınacak görüşlerin, materyalist olmaları bakımından ortak oldukları söylenebilse de kendi aralarında önemli farklılıklar mevcuttur. Genel bir tasnifle bu görüşler; zuhurcu-bireycilik (*emergent individualism*), animalizm, terkipçilik (*constitution view*), zuhurcu-animalizm ve hilomorfizm (*hylomorphism*) şeklindedir. Bu görüşleri, öne çıkan savunucuları ekseninde ele alarak aralarındaki tartışmalara ilişkin genel bir taslak sunacağım.

Bu görüşler, kimi yönden ortaklıklar barındırmakla beraber, önemli hususlarda birbirinden ayrılırlar. Bu ayrımların temelinde, bileşik bir nesne oluşturmaya ilişkin kriterler, fenomenal bilincin ortaya çıkışına ilişkin farklı açıklamalar, özgür irade ve benlik gibi meseleler yatmaktadır. Bazıları insanın gayri-maddi nitelikler barındıran maddi bir cevher

olduğunu iddia ederken diğerleri ise gayri-maddi nitelikler fikrini aykırı görerek bunları reddeder. Zira kimilerine göre, zihinsel durumlarımız ve bunların beden üzerinde etkili olabilmesi gibi hususlar, zihinsel durumlarımızın gayri-maddi oluşunu gerektirirken, diğerlerine göre ise gerektirmez. İkinci bölümde daha detaylı inceleyeceğim bu tür hususlar bağlamında bazı güncel materyalist görüşlere ilişkin genel bir şema çizeceğim. Akabinde ise bu görüşlere ilişkin bazı değerlendirmelerde bulunarak kendi açımdan savunulabilir bir monist (teist-materyalist) görüş ortaya koymaya çalışacağım.

İkinci bölümde ele alacağım diğer bir husus da öte-yaşamın imkânı meselesidir. Zira materyalist bir görüşün makuliyetini ortaya koymuş olmak, bu çalışmadaki diğer bir iddiam olan, teizmle tutarlılığı zorunlu olarak gerektirmez. Materyalizmle ilgili teistik endişelerden biri, ölümle birlikte form değiştiren veya çürüyüp giden maddenin, teistik bir öte-yaşam inancını nasıl mümkün kılacağıdır. Bu soruya farklı teistler tarafından farklı cevaplar sunulmaya çalışılmıştır. Öte-yaşam başlıklı kısımda bu cevapları ele alacağım.

Kısaca toparlamak gerekirse, bu çalışmada temel olarak şu dört husus üzerinde duracağım. Bunlardan ilki, materyalizmin en az düalizm kadar tutarlı ve teizmle de bir arada savunulabilir bir pozisyon olduğudur. Diğer bir ifadeyle, materyalizmin, mantıksal olarak tutarlı ve savunulabilir bir görüş olduğunu, teizmle de zorunlu olarak çelişmediğini iddia edeceğim. İkinci olarak bu görüşün makul olmadığına ilişkin (düalist) argümanları ve materyalistlerin bunlara cevaplarını değerlendireceğim. Hemen akabinde de bunun tam tersini yaparak materyalistlerin karşı argümanlarını –düalistlerin cevaplarıyla birlikte– değerlendireceğim. Üzerinde duracağım üçüncü husus, çağdaş teist felsefeciler arasında da yaygın olan –ve bazıları teist olmayanlar tarafından da savunulan veya savunulması mümkün olan– farklı materyalist görüşlerin temel iddiaları olacak. Bu farklı görüşlerin hangi hususlarda birbirinden ayrıldığına, temel problemlerine ve bu problemlere ne tür cevaplar verdiklerine eğileceğim. Dördüncü olarak ise bu görüşlerin güçlü ve zayıf yanlarına değinerek, hangisinin makuliyetine ve savunulabilirliğine ilişkin değerlendirmelerde bulunacağım.

BÖLÜM I: TEİSTİK-MATERYALİZMİN İMKÂNI

1. Teistik-Materyalizm Nedir? Ne Değildir?

Materyalizm (maddecilik) kavramına ilişkin bazı açıklamalara 'giriş' bölümünde yer vermiş olsam da, bir karışıklığa yol açmamak adına, teistik-materyalizm bağlamında bu kavramı tekrar ele almak faydalı olacaktır. Belki de ilk olarak şunu belirtmem gerekir ki, insan tabiatına ilişkin maddeci bir anlayış benimsemiş hiçbir teist kendisi için 'teist-materyalist' gibi bir ifade kullanmaz. Daha ziyade o, ruh-beden düalistlerinin, insanı maddi gören teistlere yönelik kullandıkları bir ifade biçimidir –zaman zaman bu ifadenin bir suçlamayı andırdığı da hissedilebilir. Yani, ruh-beden düalizmini reddeden teistler, genellikle düalistler tarafından, 'teist-materyalistler' veya 'Hristiyan fizikalistler' şeklinde nitelendirilirler. Dini inancın düalizmi zorunlu kıldığını düşünen birçok Hristiyan düşünürün yazılarını içeren *Christian-Physicalism*? *Philosophical-Theological Criticisms* (Hristiyan Fizikalizm? Felsefi-Teolojik Eleştiriler)[25] kitabı da bunun bir örneğidir.

Bu bağlamda teistik-materyalizm, yalnızca teistlerin savunduğu materyalist görüşlere referansta bulunmaz. Bir teistin benimsediği maddeci bir görüşün ateistler tarafından da benimsenmesi mümkündür. Yine aynı şekilde, bir teist, normalde ateistler tarafından ortaya atılmış maddeci bir insan anlayışını da kabul edebilir. Bir ateist için 'ateist-fizikalist' gibi ifadeler kullanılmıyor olsa da aynı veya benzer görüşleri savunan teistlerin –teist oluşlarına vurgu yapmak adına– teist-materyalist gibi ifadeler kullanıldığını belirtebiliriz.

Burada kafa karışıklığına yol açabilecek kavram materyalizmdir. Materyalizm veya maddecilik kavramı, mevcut her şeyin maddi olduğu şeklinde anlaşıldığında, bunu teistik bir inançla uzlaştırmak mümkün gözükmemektedir. Thomas Hobbes gibi istisnai bazı düşünürler Tanrı'yı da maddi bir varlık olarak kabul etmişlerse de,[26] istisnalar kaideyi bozmaz kuralından hareketle, Tanrı'nın gayri-maddi bir varlık olduğu hususunda hemen her teistin mutabık olduğunu ifade edebiliriz. Fakat materyalizm kavramı, özellikle de günümüzde, oldukça tartışmalıdır. Materyalizmi, her varlığın ve bu varlıkların her veçhesinin maddi olduğu şeklinde tanımladığımızda bazı sorunlar ortaya çıkar. Zira William Jaworski'nin de belirttiği üzere, yakın zamana ait materyalizm veya fizikalizme ilişkin tanımların çoğu, bir şekilde,

---

[25] R. Keith Loftin - Joshua R. Farris, *Christian-Physicalism? Philosophical-Theological Criticisms* (Lanham: Lexington Books, 2018).
[26] Priest, *Zihin Üzerine Teoriler*, 151–152.

materyalizmin bu tanımının dışına çıkar.[27] Bu bağlamda, materyalizm kavramının günümüzde, özellikle de teistler arasında, farklı bir kullanımından söz edebiliriz. Bazen 'teistik-materyalizm' bazen de yalnızca 'materyalizm' ya da 'fizikalizm' şeklindeki bu kullanıma göre, maddi olduğu öne sürülen tek şey insandır. Trenton Merricks'in ifadeleriyle, "Fizikalizm, insan-kişilerin fiziksel olduğu ve cevher düalizminin yanlış olduğu anlamına gelir; her şeyin maddi olduğu anlamına gelmez."[28] Dolayısıyla, materyalizm kavramı, en azından bu çalışma içerisinde, bazı kısıtlamaları içerecek şekilde anlaşılmalıdır. Materyalizmin bu kullanımına bir örnek olarak, Plantinga'nın şu ifadesi gösterilebilir: "Şimdilerde natüralistler tabii olarak materyalisttir; fakat şaşırtıcı sayıdaki Hristiyan felsefeci de öyledir (materyalisttir)."[29] Elbette ki, burada Plantinga'nın kastettiği materyalizm, Tanrı'nın maddi olduğu şeklindeki bir iddiayı içermez. Zira teistlere göre en azından Tanrı maddi olmayan bir varlıktır.[30] Dolayısıyla teistik-materyalizme göre insan, iki farklı türde (maddi ve gayri-maddi) cevherin bir karışımı olmayıp, yalnızca maddi cevherlerden müteşekkil bir varlıktır. Bu bağlamda teist-materyalizm düalist değil, monisttir. Yine Plantinga'nın da ifadelerine başvuracak olursak "*materyalizm*e göre, insan-kişileri (*human persons*) maddi nesnelerdir."[31] Kısaca, bu çalışma içerisinde materyalizm veya teistik-materyalizm ifadesiyle kastedilen şey, var olan her şeyin maddi olduğu şeklindeki bir anlayış değildir. Daha ziyade, yalnızca insanın maddi bir varlık olduğunu savunan görüşler için materyalizm kullanılmaktadır. Var olan her şeyin maddi olduğu şeklindeki iddia ise 'materyalizm' terimiyle değil, 'natüralizm'[32] ile karşılanacaktır. Yani burada materyalizmden kastedilen, Tanrı'nın varlığını dışlayan bir maddecilik değil, yalnızca insanın iki farklı cevherden oluştuğu iddiasına karşı, onun maddi bir cevher olduğu düşüncesidir. İnsanın maddi olduğunu söylemek Tanrı'nın da maddi olduğunu savunmayı gerektirmez.

İnsanın maddi bir nesne olması durumunda akla gelen ilk soru, onun hangi maddi nesne olduğudur. O, beden midir? Yoksa beyin mi? Ya da bedendeki başka bir parça mı? Benimsenen maddi insan görüşüne göre bu sorulara farklı cevaplar verilebilir. Teist-materyalistlerin de bu tür bir soruya tek bir cevabı bulunmamaktadır. Farklı maddeci görüşleri ele alırken (ikinci bölümde) bunlara da değineceğim.

---

[27] William Jaworski, *Structure and the Metaphysics of Mind: How Hylomorphism Solves the Mind-Body Problem* (New York, NY: Oxford University Press, 2016), 221–222.

[28] Trenton Merricks, "How to Live Forever without Saving Your Soul: Physicalism and Immortality", *Soul, Body, and Survival*, ed. Kevin J. Corcoran (Ithaca: Cornell University Press, 2001), 183 dn.1.

[29] Plantinga, "Materialism and Christian Belief", 99. Parantez bana ait.

[30] Erken dönem kelamcıları arasında meleklerin, cinlerin ve insan ruhlarının latif cisimler olduğu ve yalnızca Tanrı'nın gayri-maddi olduğu iddiasının oldukça yaygındır. Ancak van Inwagen gibi felsefecilerin de yaptığı gibi, yalnızca Tanrı'nın değil, meleklerin ve cinlerin de gayri-maddi olduğunu düşünen teistler de mevcuttur.

[31] Plantinga, "Materialism and Christian Belief", 99.

[32] Natüralizm ya da doğalcılık, varlığı tümüyle maddeden ibaret görür ve bu bağlamda o Tanrı gibi tabiat üstü her türlü varlığın imkânını dışlar.

Pekâlâ, insanın, bileşenleri arasında gayri-maddi bir unsur içermiyor olması veya kendisinin bizatihi gayri-maddi bir varlık (ruh) olmaması, teizm açısından sorun teşkil eder mi? Diğer bir ifadeyle, teistik-materyalizm tutarsız mıdır? Bu soruları cevaplayabilmek adına, teistik bir inancın, insanın tabiatına ilişkin ne tür kısıtlamalar getirdiğini açıklığa kavuşturmak gereklidir. Yani, teizmin insana atfettiği ne tür özellikler vardır ki, bunları materyalist bir insan anlayışı karşılayamamaktadır? Belki de teizmin öngördüğü insan kriterlerini karşılayan materyalist bir anlayış ortaya konduğu takdirde, teistik-materyalist bir anlayıştan tutarlı bir şekilde bahsedilebilecektir. Şimdi, teizmin insana ilişkin ne gibi kısıtlamalar getirdiğine bir göz atalım.

1.1. Teizmin İnsan Tabiatına İlişkin Kriterleri

Daha önce de ifade edildiği üzere teistik inançlar, insana bazı önemli sorumluluklar yükler. Özellikle de İslam ve Hristiyanlık gibi inançların kritik öğretilerinden biri, insanın ahlaki sorumluluk taşıyan bir birey olduğu ve öte-yaşamda tekrar diriltilerek bu dünyadaki eylemlerinden hesaba çekileceğidir. Bunun yanı sıra Tanrı, zati bir varlık olarak insanlarla iletişime geçmiş ve onlara bazı emir ve nasihatlerde bulunmuştur. Bu yönüyle insan, teizme göre, tabiatın geri kalanından farklı bir konuma sahiptir.

Teistik inançların bu gibi karakteristik özelliklerinden yola çıkılarak insana ilişkin bazı kriterler belirlenebilir. Hristiyan antropolog Aku Visala, teizmin bu özellikleri sebebiyle insan tabiatına ilişkin üç temel kısıtlamada bulunduğunu ifade eder. Diğer bir ifadeyle, Hristiyan bir felsefeci veya düşünür, teizmle tutarlı bir görüş ortaya koymak adına şu üç kısıtlamayı dikkate almak durumundadır: *Kişi kısıtlaması, sağ-kalım kısıtlaması, özgürlük kısıtlaması*.[33] Şimdi bu kısıtlamaları biraz açımlayalım.

Kişi kısıtlamasına göre, vahyin muhatabı olan bireyler, aynı zamanda birer zat veya kişi (*person*) olmalıdır. Yani, insana ilişkin bir görüş (ister maddeci isterse düalist olsun) kişinin varlığını yadsımamalıdır. Günümüzde kişi ve benlik kavramlarının birer kurgu, yanılsama ve uydurmadan ibaret olduğunu iddia ederek kişinin varlığını reddeden eleyici tutumlardaki artış göz önünde bulundurulduğunda, bu kriterin önemi daha belirgin bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Kişi olmak, ahlaki sorumluluk sahibi olabilmenin temel gerekliliklerindendir. Zat olmayan bir varlıktan herhangi bir doğru eylemi özgürce gerçekleştirmesi ve yaptığı eylemin sorumluluğunu taşıması beklenemez.[34] Dolayısıyla, geliştirilecek maddi bir insan anlayışı, kişinin gerçekliği teziyle uyumlu olmalıdır.

---

[33] Aku Visala, "Persons, Minds, and Bodies: Christian Philosophy on the Relationship of Persons and Their Bodies I", *Philosophy Compass* 9/10 (2014), 713–714.
[34] Visala, "Persons, Minds, and Bodies I", 713.

Sağ-kalım (*survive*) kısıtlaması ise kişinin, tıpkı bu yaşamda ömrünün sonuna dek aynı kaldığı gibi öte-yaşamda (ahiret) da aynı kişi olarak varlığına devam edebilmesiyle alakalıdır. Yani, öte-yaşam için diriltilen kişi, bu dünyada yaşamış olan kişiyle özdeş olmalıdır. Zira teistik inançların temel öğretilerinden biri, kişinin bu dünyadaki yaşamı boyunca yapıp ettiklerinden sorumlu olduğudur. Sorumluluk sahibi insan, yaptığı iyi ve kötü eylemlerin karşılığını öte-yaşamda alacaktır. İyi eylemlerinin sonucunda ödüllendirilecek ve kötü eylemlerinin karşılığında ise cezalandırılacaktır. Ancak kişinin, yaptıklarının karşılığını başka bir hayatta alabilmesi için yeniden diriltildiği bu yaşamında da aynı kişi olabilmesi gerekmektedir. Aynı kişi demek, *K* kişisiyle aynı özelliklere sahip olan başka bir bireyin yeniden yaratılması anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla, Tanrı'nın, öte-yaşamda *K* kişisini diriltmesi demek, tıpkı *K* şahsına benzeyen birini yaratmasından fazlasını ima etmektedir. Tanrı, o kişinin bir benzerini değil, o kişiyi sorguya çekecektir. Yoksa size tıpatıp benzeyen birinin başka bir hayatta ne yaşadığı, sizin açınızdan çok da önemli olmayacağı gibi, sizin yaşadıklarınızdan sorumlu tutulması da beklenemez. Bu bağlamda sağ-kalım kısıtlaması, teistik bir kişi anlayışının, öte-yaşamda da aynı kişi olarak yaratılabilmeyi mümkün kılmasını gerektirmektedir.

Son kısıtlama ise yine sorumlulukla yakından alakalı olan özgürlük kısıtlamasıdır. Gerçek anlamda bir sorumluluktan bahsedebilmek veya kişinin yapıp ettiklerinin karşılığında ödül veya cezaya konu olabilmesi, onun bir özgürlüğe sahip olup olmamasıyla ve eğer sahipse ne türden bir özgürlüğe sahip olduğuyla önemli ölçüde ilintilidir. Ancak özgür irade meselesi, kendi başına bir çalışmanın konusu olabilecek çapta olduğundan, burada oldukça genel bir taslak çizerek, insanların eylemlerinden sorumlu olabilecek kadar özgür olduğunu ifade etmekle yetineceğim. Kimileri, böyle bir özgürlüğün yalnızca belirlenimin (determinizm) olmadığı bir evrende mümkün olduğunu düşünürken (libertaryen düşünce), bağdaşırcılık olarak bilinen diğer bir görüşe göre ise belirlenim, özgürlüğe ve insanın sorumluluğuna engel değildir. Ancak her iki görüş açısından da özgürlük ve sorumluluk arasında sıkı bir bağ bulunur. Bu nedenle insanın tabiatına ilişkin benimsenebilecek teizmle tutarlı bir görüş, sorumluluk için gerekli türden bir özgür iradeye yer bırakmalıdır.[35] Bir zamanlar Cebriyye olarak bilinen ve özgürlüğün olmadığını savunan bir grup ve yakın zamanda da Derk Pereboom gibi bazı teistler, sorumluluk ve teizm arasındaki bu bağı kaldırma girişiminde bulunmuşsa da bu girişim, teistik inançlara ilişkin oldukça farklı yorumlar üzerine inşa edilmiştir.[36] Bense burada, klasik teizm

[35] Visala, "Persons, Minds, and Bodies I", 714.
[36] Derk Pereboom, "Theological Determinism and the Relationship with God", *Free Will and Classical Theism*, ed. Hugh J. McCann (New York, NY: Oxford University Press, 2017), 201–221; Derk Pereboom, "Free Will, Evil, and Divine Providence", *God and the Ethics of Belief: New Essays in Philosophy of Religion*, ed. Andrew Dole - Andrew Chignell (New York: Cambridge University Press, 2005), 77–98.

ile uyumlu bir insan anlayışı üzerinde duracağım. Elbette ki farklı teistik ve felsefi yorumlar bağlamında farklı bir insan anlayışına yol açmak mümkündür. Ancak bunlar çalışmamın konusu olmayacaktır.

Özgürlük meselesini, maddeci insan anlayışıyla karşı karşıya getiren belki de en önemli husus, madde ve tabiat kanunları arasındaki ilişkidir. Özgür olduğu varsayılan insanın/kişinin, teistik-materyalizme göre tamamen maddi parçalardan oluştuğu düşünüldüğünde ortaya çıkan bazı sorular şöyle olacaktır: Tümüyle maddi bir varlık olan insanın özgürlüğü, maddeye ilişkin tabiat yasaları kapsamında nasıl açıklanacaktır? Maddeci bir insan anlayışına göre insan, yalnızca atomların belirli hareketlerinin dışında iradi ve özgürce nasıl davranabilir? Dolayısıyla, teist-materyalist bir anlayıştan beklenen, bu tür sorulara da tatmin edici cevaplar sunabilmesidir. Bu hususlara, ilerde teistik-materyalist anlayışlar bağlamında tekrar değinilecektir.

İnsana ilişkin bu kısıtlamalar, klasik teizmle tutarlı bir insan anlayışının gereğidir. İster maddeci isterse düalist olsun, teizmle tutarlı bir insan anlayışının karşılaması gereken asgari şartlar yukarıda belirttiğim üç husustur. Hemen her konuda olduğu gibi, bu şartlara da itiraz edilebilse bile (Cebriyye ve Pereboom örneğindeki gibi) bunların teistler arasında büyük oranda kabul gördüğü söylenebilir. Bu sebeple, çalışma içerisinde ele alacağım teist-materyalist görüşleri değerlendirirken, burada sayılan kriterleri temel alacağım. Söz konusu kriterleri karşılayan maddeci kişi anlayışının, en azından bu kriterler bağlamında, teizmle de uyumlu olduğu söylenebilecektir. Bu bağlamda, materyalist insan anlayışının teizmle uyumsuz olduğunu göstermek için, bu temel kriterlerden en az birini karşılamadığını ortaya koymak yeterli olacaktır. Aksi halde, en azından ilkesel olarak, teizmle tutarlı bir materyalist görüşün ortaya konabileceği kabul edilmelidir.

Burada sayılan kriterler, herkese yeterli görünmeyebilir. Bu yetersizlik için birçok farklı sebep sayılabilir. Örneğin, kimilerine göre madde, öyle değersiz bir şeydir ki, insanın maddi bir varlık olduğunu iddia etmek, onu değersiz bir madde yığını haline getirecektir. Yahut insanın tümüyle maddi bir cevher olduğunu varsaymamız halinde Tanrı ile olan iletişimini anlamak mümkün değildir. Bu tür itirazların çoğunlukla psikolojik olup maddeye atfedilen anlamla yakından alakalıdır. Yine de bu tür itirazlara daha detaylı yer vererek maddeciliğin gerçekten de mana kaybına yol açıp açmadığını ya da teizmle tutarsız bir düşünceye mahal verip vermediğini tartışacağım. Bu tür itirazların dışında, üzerinde durulmayı gerektiren daha önemli argümanlar mevcuttur. Bunlar, maddenin düşünemeyeceği veya bilinç sahibi olamayacağı şeklindeki felsefi argümanlardır. Bu argümanlar üzerinde de detaylı bir şekilde duracağım.

Fakat öncelikle burada sayılan kriterlerden olan "kişi kriteri" üzerinde biraz durmak gerekiyor. Zira günümüzde kişinin gerçekten var olup olmadığı sorusu üzerinde önemli tartışmalar yapılmaktadır ve birçok çağdaş felsefeci, kişinin ya da benliğin bir yanılsama olduğunu iddia etmektedir. Diğer kriterler ise çalışmanın sonlarına ertelenecektir. Zira onlar hakkında daha detaylı yorum yapabilmek için öncelikle bazı materyalist görüşleri ele almak ve onların maddi nesneler ve özdeşlik konusundaki iddialarına değinmek gerekecektir. Bu bağlamda, ikinci bölümdeki "öte-yaşam" başlığı sağ-kalım kriteriyle yakından alakalıdır. Özgürlük kriteri için ayrı bir başlık açmak yerine, onu ikinci bölümde ele aldığım teorilerle beraber değerlendireceğim. Bu kriter, özgür iradenin çetrefilli meselelerini içerdiğinden ve özgür irade meselesi de bu çalışmanın konusu olmadığından son derece kısıtlı değerlendirmelerde bulunacağımı belirtmeliyim. Şimdi kişi hakkındaki tartışmamıza eğilebiliriz.

1.2. Kişi Kriteri: Deneyimlerin Bir Deneyimleyicisi Var mı?

Sağduyusal bir bakışla deneyimlerin varlığını yadsımak oldukça zordur. Her zaman iyi deneyimler yaşamıyor olsak da onlarsız bir yaşam düşleyemeyiz. Kendimizi yaşadığımız deneyimlerle tanımlar, onları başkalarına anlatmayı severiz. Ancak tüm bu deneyimlerin ortak yönü, bir özne tarafından deneyimleniyor gözükmeleridir. Zira deneyimleyeni olmayan bir deneyimin varlığı, mesela "koklayandan bağımsız bir koku algısı," mümkün bir şey gibi gözükmemektedir. Dolayısıyla her deneyim, kendisine sahip olan bir özneye/benliğe yani deneyimciye işaret ediyor gözükür. Fakat Budizm gibi kökleri oldukça eskilere dayanan bazı mistik gelenekler, deneyimleyicinin varlığını reddederek benliğin bir yanılsama olduğu iddiasını taşır. Günümüzde ise bu iddianın, bilim ve felsefe camialarında da sıklıkla dile getirildiğini gözlemleyebiliriz.[37]

Benlik kavramı, özellikle de yirminci yüzyıldan sonra bilim ve felsefe çevrelerinde ciddi eleştirilere tabi tutulmuş ve benlik diye bir şeyin olmadığını iddia eden düşünür sayısı oldukça artmıştır. Bu bağlamda, zihinsel deneyimlerin varlığı kadar önemli diğer bir konu da, deneyimcilerin varlığı olmuştur. *Homo Sapiens* ve *Homo Deus* gibi çok satan kitapların yazarı olan Yuval Noah Harari, yirminci yüzyılın benliğe bakışını şöyle ifade eder:

> Geçtiğimiz yüzyılda bilim insanları Sapiens'in kara kutusunun kapağını araladı ve orada ne ruh, ne özgür irade, ne de bir "benlik" bulamadı, aynı fiziksel ve kimyasal yasalara tabi genler, hormonlar ve nöronlar gerçekliğin geri kalanına hükmediyordu. Bugün

---

[37] Bruce Hood, *Benlik Yanılsaması; Sosyal Beyin, Kimliği Nasıl Oluşturur?*, çev. Eyüphan Özdemir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 182, 325–327.

bilim insanları birini bıçaklayarak öldüren birinin cinayet işleme nedeni üzerine düşündüklerinde, "Çünkü bunu kendi tercih etti," cevabı hiç tatmin etmiyor. Genetik ve beyin araştırmaları çok daha detaylı yanıtlar verebiliyor.[38]

Benliğin yanılsama olduğu iddiasının tarihi oldukça eskilere dayandırılabilse bile, bu iddianın günümüzdeki popülerliği –alıntıda da görüldüğü gibi– beyin üzerine yapılan araştırmalardan kaynaklanmaktadır. Gelişen teknoloji sayesinde, beyni her zamankinden çok daha etkin bir biçimde inceleme fırsatı bulan bilim insanları, içeride benliği oluşturacak herhangi bir yapı gözlemleyememişlerdir. Buradan hareketle birçok bilim insanı ve felsefeci, benliğin bir kurmaca olduğu sonucuna ulaşır. Benliğin bir kurmaca/yanılsama olduğunu iddia eden bazı felsefecilerin gerekçeleri ise, bilimsel olmaktan daha ziyade felsefidir. Öncelikle, benliğin bir yanılsama olduğuna ilişkin bazı felsefi argümanları ele alalım. Sonrasında ise beyin araştırmalarının bu konuyla ilişkisine değineceğim.

Deneyimin deneyimleyeni gerektirdiği düşüncesi Descartes'ın "düşünüyorum o halde varım" ifadeleriyle somutlaşmıştır. David Hume ve Bertrand Russell gibi filozoflar ise bu düşünceye karşı çıkarak, düşünceleri/deneyimleri gözlemleyebilsek bile, benliğin varlığının, zannedildiği kadar açık olmadığını düşünmüşlerdir.[39] Bu bağlamda sürekliliğe sahip bir benliğin reddine ilişkin en meşhur pasajlardan biri David Hume'a aittir. O, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde kaleme aldığı bu pasajda, benliğin olmadığını bir iç gözlem anlatısı üzerinden şöyle ifade eder:

> Bana kalırsa ben, benlik dediğim şeyin en yakınına girecek olursam, her zaman sıcaklık ya da soğukluğun, ışık ya da gölgenin, sevgi ya da nefretin, acı ya da hazzın şu ya da bu tikel algısına çarparım. Hiçbir zaman benliği bir algı olmaksızın yakalayamam ve hiçbir zaman algıdan başka bir şey gözleyemem. Derin bir uyku esnasında olduğu gibi algılarım bir süre için ortadan kaldırılacak olursa, o süre boyunca benliğimi duyumsayamam ve var olmadığım hakikaten söylenebilir. Eğer tüm algılarım ölüm tarafından ortadan kaldırılacak olsaydı ve bedenimin çözünmesinden sonra ne düşünebilecek ne de duyumsayıp görebilecek olsaydım, ne sevebilecek ne de nefret edebilecek olsaydım, bütünüyle yok edilmiş olurdum: beni tam bir hiçlik yapmak için daha öte bir şey tasarlayamam.[40]

Hume, gözleyebildiğimiz veya farkında olabildiğimiz tek şeyin deneyimlerimiz olduğuna vurgu yapmaktadır. İçe bakış yöntemiyle, kendi içimize yöneldiğimizde de benliğe

[38] Yuval Noah Harari, *Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi*, çev. Poyzan Nur Taneli (İstanbul: Kolektif Kitap, 2016), 294.
[39] Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (New York, NY: Routledge, 1996), 550.
[40] David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2009).

ilişkin arayışımız başarısızlıkla sonuçlanır. Kendi deneyimlerimizi ne kadar dikkatli incelersek inceleyelim, zihinsel niteliklerin ötesinde bunları toplayan bir özneyle karşılaşamayız. Hume, kendi içine yöneldiğinde deneyimleyen benliği bir türlü yakalayamadığını, yalnızca farklı algılarla karşılaştığını ifade eder. Diğer bir ifadeyle benlik, sürekli değişen bu nitelikler toplamından ibarettir. Orada, bu deneyimlerin dışında, ilave bir öz yoktur. Hume'un bu düşüncesi, demet teorisi (*bundle theory*) olarak adlandırılır. Bu teoriye göre her şey, kendisini oluşturan nitelikler toplamından ibarettir. Niteliklerden ayrı, sabit bir öz ve benlik bulunmamaktadır. Benlikten bahsetmek, belirli bir nitelikler kümesine referansta bulunmaktır.

Descartes'a karşı benzer bir itiraz da Russell tarafından yöneltilmiştir. Russell'a göre "düşünüyorum o halde varım" ifadesindeki "düşünüyorum" fiili, içerisinde temelsiz bir benlik varsayımını barındırmaktadır. Zira "düşünüyorum" gizli bir özne/benlik içermekte yani "ben düşünüyorum"u ima etmektedir. Oysa burada söylenmesi gereken veya söylenebilecek tek şey, Russell'a göre, "bir düşünce var" veya "bir düşünce süreci gerçekleşiyor"dur. Diğer bir ifadeyle "(ben) düşünüyorum" veya "(ben) bir düşünce sürecine konu oluyorum" şeklindeki ifadeler, bir "ben" fikrini varsaymaktadır. Oysa Russell'a göre, açık olan tek şey bazı düşüncelerin var olduğudur.[41]

Russell gibi düşünenlerin, ortada yalnızca "düşünme sürecinin olduğu" şeklindeki itirazları, bazılarına göre ciddi bir hata içerir. Bu hata, niteliklerin kendi başlarına ve bir şeye ait olmadan var olabilecekleri varsayımıdır. Zira 'düşünce' bir niteliktir ve nitelikler kendi başlarına var olmazlar. Onların varlığı, kendilerine bağlandıkları bir cevheri gerektirir. Bir cevhere tutunamamış tikel niteliklerin kendi başlarına var olmalarından söz edilemez.[42]

Öte yandan Hume'un iç gözlemi ise, "özneyi bir nesne gibi arama" hatası yapmakla eleştirilmiştir. Roderick Chisholm, içebakış yoluyla bazı algılara rastlamanın, içe yönelen ve bunlara rastlayan bir benliği gerektirdiğini ifade eder. Zira orada yalnızca sıcaklığın, soğukluğun, sevgi ve nefretin, acı ya da hazzın ötesinde, bunları fark eden bir özne de bulunmaktadır. Bu yalnızca dilsel bir kafa karışıklığı da değildir. Hatta Hume, bu cümleleri değiştirerek "acı ya da hazzın şu ya da bu tikel algısına çarparım" demek yerine "şu ya da bu tikel algısına çarpılır" şeklinde faili meçhul cümleler kurmuş olsaydı bile, Chisholm'a göre değişen bir şey olmayacaktı. Yani "acı ve hazza rastladım" yerine "acı ve hazza rastlanıldı" denilse bile, bu durum öznesiz bir şekilde ifade edilmiş olmaz. Zira bu tür algılar bir özneden hatta dünyanın geri kalanından ayrı bir biçimde kendi başlarına var olamazlar. Chisholm'ın da belirttiği gibi biz bazı şeyleri bazı açılardan görür ama tümü hakkında yargıda bulunuruz. Bir

[41] Russell, *History of Western Philosophy*, 550.
[42] Richard Swinburne, *Are We Bodies or Souls* (New York: Oxford University Press, 2019), 73.

kedi gördüğümüzü anlamamız için, o kediyi her açıdan görmemiz gerekmez. Algılar hakkında da durum böyledir. Bazı tikel algılara rastlasak bile, bu durum, bir öznenin varlığını çıkarsamayı gerektirecektir.[43]

Bir benzetmeyle Hume'un çabası, yoklama esnasında kendinin o sınıfta bulunup bulunmadığını inceleyen bir öğrencinin, diğer öğrencileri sayarak bunu anlamaya çalışmasına benzer. Oysa bir nesneymiş gibi aranan şey öznedir. Bunu anlamak için şöyle de düşünebiliriz. Hume'un içebakışıyla kendisini bulduğunu varsayalım. Bu şey ne olurdu? Ya da Hume, nasıl bir şey görseydi "işte ben buyum" diyebilirdi? Acı ya da haz gibi geçici algılar arasında dolanırken sabit bir şey mi gözlemlemeye çalışıyordu? Mesela algıların arka planında sürekli bir flüt sesi mi arıyordu? Veya sürekli tekrarlanan bir "Hume, Hume …" fısıltısı mı? Hume'un kendi anlatımına dönersek "… her zaman sıcaklık ya da soğukluğun … acı ya da hazzın şu ya da bu tikel algısına çarparım" ifadesinde tüm bu algılara çarpan ve içebakışla kendi içine yönelebilen şey, bir benliğin göstergesi değil midir? Bu ve bu gibi sorularla, Hume'un çıkarımları birçok eleştiriye tabi tutulmuştur.[44]

Ayrıca Swinburne'ün de ifade ettiği gibi bizler "hiçbir zaman bir cevherin bazı niteliklerinin farkında olmaksızın doğrudan o cevherin kendisi hakkında bir farkındalığa sahip olamayız. Rengi, şekli veya bunun gibi birtakım nitelikleri fark etmeksizin bir evi hiçbir zaman gözlemleyemeyiz."[45] Dolayısıyla, kendimizi doğrudan gözlemleyemiyor olsak bile, sahip olduğumuz zihinsel nitelikler, kendilerine sahip olan bir benliği gerekli kılmaktadır.[46] Buradan hareketle Swinburne, Hume'un kendine ait (zihinsel) nitelikleri gözlemlediğini, böylece, –içebakışla kendisini gözlemleyemiyor olsa bile– en azından dolaylı olarak kendi varlığını müşahede ettiğini iddia etmektedir.[47]

Şimdi, benliğin niçin var olduğu veya var olması gerektiği iddialarına daha fazla değinmeden önce, günümüzde bu konudaki tartışmaları ve benliğin olmadığı şeklindeki iddiaları inceleyelim. Hume'un demet teorisi bağlamında, benliğe ilişkin iki temel yaklaşımdan bahsedilebilir. Bunlar, Derek Parfit'in isimlendirmesiyle demet teorisi ve ego teorisi (*ego theory*) olarak adlandırılmıştır. Benliğin sabit bir şey olmaktan ziyade, birçok nitelik demetinin bir araya gelmesinden ibaret olduğu düşüncesini demet teorisi olarak adlandıran Parfit, benliğin

---

[43] Roderick M. Chisholm, "On the Observability of the Self", *Philosophy and Phenomenological Research* 30/1 (1969), 9–12.
[44] Stewart Goetz - Charles Taliaferro, *A Brief History of the Soul* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011), 121–125; Richard Swinburne, "The Dualist Theory", *Personal Identity*, ed. Sydney Shoemaker - Richard Swinburne (Oxford: Basil Blackwell, 1984), 44.
[45] Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 106.
[46] Aykut Alper Yılmaz, "Richard Swinburne'ün Düalizm Savunusu", *Kader* 18/1 (2020), 339.
[47] Swinburne, *Are We Bodies or Souls*, 106.

zamansal sürekliliğe sahip olduğu şeklindeki düşünceyi ise ego teorisi olarak adlandırır.[48] Sıklıkla Hume'a atfedilen birinci görüşe göre benlik kalıcı/değişmez bir gerçekliğe sahip değilken, ikincisine göre zamana direnen bir kişiden (veya benlikten) bahsetmek mümkündür.

Hume'un içebakışına ilişkin düşünce deneyinin bir sonuca bağlandığını söylemek zordur. Onun ulaştığı çıkarımın doğruluk veya yanlışlığına ilişkin farklı yaklaşımlar mevcuttur. Ancak günümüzde bu tartışma farklı bir boyuta taşınarak, içebakıştan ziyade bir "beyne bakış" yöntemiyle benliğin araştırılması söz konusudur. Diğer bir ifadeyle, Hume'un bir zamanlar kendi içerisine yönelerek yaptığı benliğe ilişkin yorumların benzerleri, günümüzde beyne bakılarak yapılmaktadır. Beynin içerisine yönelen uzmanlar, benliği orada aramakta, şimdiye kadar bulunamamış olmasını da onun yokluğuna bağlamaktadırlar. Blackmore'un ifadeleriyle ulaşılan çıkmaz şudur, "Bilim bir iç benliğe ihtiyaç duymaz ama çoğu insan onun varlığından emindir."[49] Dennett'a göre de eğer gerçekten benlik denen şey var olsaydı bunun yeri beyin olmalıydı ama benliği aramak için beyinlerin içerisine baktığımızda gözlemlediğimiz şey, onun ifadeleriyle şöyledir: "Evde kimse yoktur."[50] Yine Harari'den alıntılamış olduğumuz, "Bilim insanları Sapiens'in kara kutusunun kapağını araladı ve orada ne ruh, ne özgür irade, ne de bir 'benlik' bulamadı" ifadelerinde kastedilen de aynı şeydir.

Benliğin bir yanılsama olduğu iddiası, daha önce de belirtildiği üzere, mistik düşünürler tarafından binlerce yıldır dile getirilen bir husustur. Birçok zorlu meditasyon ve pratikle kendi içerisine yönelen çok sayıda mistik, sabit bir benliğin bulunmadığı sonucuna ulaşmışlardır. Parfit'in ifadeleriyle "Buda, demet teorisinin ilk savunucusu olmuştur."[51] Budizm'in kurucusu olan Buda'nın, MÖ 6. yüzyılda ortaya attığı, kelime anlamı 'benliksizlik' olan *anatta* öğretisinin Doğu kültüründe hatırı sayılır bir yer edindiği ifade edilebilir.[52] Parfit'in aktarımıyla Buda, bir defasında şunu söylemiştir: "[E]ylemler vardır ve bu eylemlerin sonuçları da … ama eylemde bulunan kişi yoktur."[53]

Günümüz bilim insanları ve felsefecilerinin de bu tür mistik öğretilerden tamamen bağımsız bir şekilde yalnızca bilimsel verilere dayanarak açıklamalarda bulunup bulunmadıkları sorgulanabilir. Deneyimleyen bir benliğin bulunmadığını iddia eden Sam Harris ve Susan Blackmore gibi günümüz felsefecileri, iddialarını açık bir şekilde bazı Budist öğretilere dayandırmaktan çekinmemektedirler. Yeni-ateizmin öncülerinden Harris, dinden

---

[48] Derek Parfit, "Divided Minds and the Nature of Persons", *Metaphysics: The Big Questions,* ed. Peter Van Inwagen - Dean W. Zimmerman (West Sussex: Blackwell Publishers, 1998), 311–312.
[49] Susan Blackmore, *Consciousness: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2005), 67.
[50] Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained* (New York: Little, Brown and Co, 1991), 29.
[51] Parfit, "Divided Minds and the Nature of Persons", 312.
[52] Hood, *Benlik Yanılsaması*, 13.
[53] Parfit, "Divided Minds and the Nature of Persons", 312.

bağımsız bir objektif ahlak ve yaşama kılavuzu oluştururken Budist öğretilerin önemini şöyle vurgular:

> Özellikle Budizm, zihnin tabiatı üzerine Batı biliminin ve Batı dininin yaklaşamayacağı bir literatüre sahiptir. Bu öğretilerden bazıları metafiziksel olarak şüphemizi celbeden varsayımlar barındırsa da çoğu böyle değildir. Hatta zihni araştırmak ve etik yaşamı güçlendirme girişiminde bulunmak için bir varsayımlar kümesi olarak ele alındığında Budizm, tümüyle rasyonel bir girişim olabilir.[54]

Budizm'in tecrübi verilerinin bilimsel verilere öncülük edebileceğini düşünen Harris, bunun dini olmaktan ziyade rasyonel bir süreç olduğunu da vurgulamaktadır. Yani Budist pratiklerin, bilimsel birtakım yöntemler olarak kullanılması ona göre bir sorun teşkil etmemektedir. Pekâlâ, Budist yöntemler kullanılarak ulaşılması gereken sonuç nedir? Harris'e göre Budizmin, zihnin tabiatı hakkında açığa çıkardığı şey, benlik diye bir şeyin olmadığıdır. Budizm'in temel öğretisi de ona göre budur. Benliğin olmadığı düşüncesini o şöyle dile getirir: "Niçin bu 'benim' acım? Niçin yalnızca ben onun doğrudan farkındayım? Bu sorular bir kafa karışıklığı alametidir. Acının farkında olan hiçbir 'Ben' yoktur."[55] Harris, Budist pratikleri bilimsel yöntemler olarak değerlendiren bu tutumunda yalnız değildir. Oxford'ın "çok kısa bir başlangıç" serisinin *Bilinç* (*Consciousness*) cildini kaleme alan Blackmore da kitabının büyük bir kısmını Budizm'e ve Budizm'in bir dalı olan Zen pratiklerine ayırır. Blackmore'un böyle yapmasının sebebi –tıpkı Harris'in belirttiği gibi– Budizm'in ve özellikle Zen Budist pratiklerinin, zihnin hakikatine ilişkin önemli bilgiler verdiğini düşünmesidir. Budizm'in bizi bilinçle alakalı olarak aydınlattığı bu yönler ise, açıktır ki, benliğin olmadığıdır. Kendi iç dünyasına yönelerek düşüncelerini takip eden keşiş veya yogi, bir süre sonra kendisini (deneyimleyici) daha iyi tanımakta ve aslında ortada bir deneyimleyicinin olmadığını keşfetmektedir. Blackmore'un kendi ifadeleriyle:

> Bu kesinlikle Budist meditasyonudur ve özelde de Budizm'in bir formu olan, bazı dinî tuzaklar içeren ve **zihnin tabiatıyla alakalı doğrudan sezgiler ortaya** koyan Zen'le alakalıdır … Nihaî amacın ise **tüm ikiliklerin (ayrı bir benlik ve eylemde bulunan biri** [**fâil**])[56] **ortadan kaldırılması** olduğu söylenir … Haklı olabilirler mi? Bunlar, bilimsel bilinç çalışmalarının didiştiği yanılsamalarla aynı olabilir mi?[57]

---

54 Sam Harris, *Waking Up: A Guide to Spirituality without Religion* (New York: Simon & Schuster, 2014), 29.
55 Harris, *Waking Up: A Guide to Spirituality without Religion*, 87.
56 Köşeli parantez ve kalınlaştırmalar bana ait.
57 Blackmore, *Consciousness: A Very Short Introduction*, 114–115. Kalınlaştırmalar bana ait.

Blackmore'un sorgulaması, kendi sezgilerini oldukça yansıtmaktadır. Ona göre benlik ve özgür irade bir yanılsamadan ibarettir.[58] Budist öğretiler de zihnin tabiatıyla ilgili önemli veriler sunmaktadır. Günümüz bilim ve felsefesi de bu öğretilerle birleştirilmeli ve Budist pratiklerin öngörülerinden yararlanılmalıdır. Blackmore'un bilince yönelik açıklamalara ve bilimsel araştırmalara mistik tecrübeleri ekleme gayreti Francis Crick tarafından şöyle dile getirilmiştir –Blackmore'un kendi aktarımıyla: "Bence bu bağlamda genel bir açıklama peşindesin ve ulaşmak istediğin yer de Budizm. Nörobilim çerçevesinde düşünmüyorsun. Budizm'e dair coşkun zaten ortadaydı bence."[59]

Diyaloğun devamında bu iddiaları onaylayan Blackmore, "Budizm'de benim hoşuma giden şey, bazı merkezi doktrinlerinin beyinle ilgili öğrendiklerimizle çok güzel uyuşması"[60] ifadelerine yer vermektedir. Budist pratikler ve bilinç bilimi arasındaki köprüleri inşa etme gayreti Harari tarafından da dile getirilmiştir. Onun belirttiğine göre yeterince yaygın olmasa bile bazı üniversite ve laboratuvarlar "meditasyonu, beyin araştırmalarının sadece nesnesi değil araştırma aracı olarak da kullanmaya başladı bile."[61]

Elbette ki tek mistik gelenek Budizm veya Hindistan'da bulunmaz. Ancak diğer kültürlerin mistik öğeleri Budizm kadar ön plana çıkmamıştır. Belki de böyle olmasının nedeni, Hint kökenli mistisizmin, teistik veçheden sıyrılarak seküler bir yaşam biçimine dönüştürülmesindeki kolaylıktır. Ancak diğer geleneklerde de, örneğin İslam ve Hristiyan mistisizminde, benzer öğelerin mevcut olduğu düşünülebilir. Her ne olursa olsun, benliğin gerçekte var olmadığı şeklindeki düşünce için mistik kültürler oldukça verimli topraklardır. Dahası bu mistik öğeler, artık yalnızca tekkeyle veya Tibet tapınaklarıyla sınırlı kalmayıp Oxford'ın bilinç kitaplarına ve bilimsel araştırmalara kadar sızmıştır.

Şimdi, benliğin elenmesinin mistik kökenlerini bir kenara bırakarak, günümüz tartışmalarında benlik anlayışının niçin bir sorun olarak görüldüğüne değinelim. Daha sonrasında ise benliğin niçin yok sayılmaması gereken bir kavram olduğuna dair bazı argümanları ele alabiliriz.

Buraya kadar anlatılanlara bağlı olarak, benliğin bir yanılsama olduğuna ilişkin önemli bir motivasyonun da beyin üzerine yapılan çalışmalardan kaynaklandığını dile getirmiştik. Zira Blackmore ve Dennett gibi düşünürlere göre, eğer benlik/deneyimleyici gerçekten var olsaydı

---

[58] Susan Blackmore, "Susan Blackmore", *What We Believe but We Cannot Prove: Today's Leading Thinkers on Science in the Age of Certainty*, ed. John Brockman (New York, NY: Harper Perennial, 2006), 40–42.
[59] Francis Crick - Susan Blackmore, "Francis Crick", çev. Seda Akbıyık, *Bilinç Üzerine Konuşmalar* (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 97.
[60] Crick - Blackmore, "Francis Crick", 97.
[61] Yuval Noah Harari, *21. Yüzyıl için 21 Ders*, çev. Selin Siral (İstanbul: Kolektif Kitap, 2018), 285.

“şimdiye kadar beyinde bulunmuş olmalıydı.” Yine de bir benlik düşüncesi insanlara o kadar doğal ve sezgisel olarak doğru gözükür ki beyinde henüz bulunamamış olsa da araştırmaya devam edenler bulunmaktadır. Blackmore’un da ifade ettiği gibi, benlik teorisinin tek savunucuları düalistler değildir.[62] Dennett gibi filozoflar, bu tür materyalistleri “Kartezyen materyalistler” olarak adlandırır. Zira onlar, hala geçmişte inanılan “ruh” anlayışına ait olan “benlik” kavramının peşindedirler. Oysa “ruh” düşüncesi Dennett’a göre tarihe karışmıştır ve onun uzantıları olan “benlik” veya “deneyimleyici” gibi kavramlar da süpürülmelidir. Dennett’ın ifadeleriyle: “Ne var ki materyalizmin şu ya da bu türü, artık oybirliğiyle kabul edilmiş bir düşünceyken, en sofistike materyalistlerin çoğu bugün Descartes’ın bir zamanlar hayaletvari düşünen varlığının bir kez göz ardı edildiğinde merkezileştirilmiş bir geçidin veya aslında beynin herhangi bir işlevsel merkezinin artık bir rolü olmayacağını genelde unuturlar.”[63]

Dennett’a göre gerçek bir materyalizm, bilincin ortaya çıkarıldığı bir merkezi tezgah anlayışını terk etmeyi gerektirir. Aksi halde, gayri-maddi ruhun yerine, maddi bir beyin koymanın ötesine gidilmemiş olacaktır. Oysa benliğe ve bilince bakışımız kökten değişmeli ve ruhçu/düalist temel sezgiler tümüyle ortadan kaldırılmalıdır. Dennett bu araştırmacıları niçin Kartezyen materyalist olarak adlandırdığını da şöyle açıklar: “Beyindeki böyle bir merkezî odak düşüncesini Kartezyen materyalizm olarak adlandıralım. Zira Descartes’ın düalizmini göz ardı ettiğiniz ama “hepsinin [tüm bilinçli durumların] bir araya geldiği” merkezî (ama maddi) bir tiyatro imgelemini göz ardı etmeyi başaramadığınız zaman ulaştığınız görüş budur.”[64] Buradaki “Kartezyen-materyalizm” ifadesi bir suçlamayı içerisinde barındırmaktadır. Yani geçmişte inanılan ruh-beden düalizminin kalıntılarını taşıma suçu. Zira ruh-beden düalizmiyle birlikte bilimden ve felsefeden atılması gereken şey, Dennett’a göre, yalnızca gayri-maddi ruh değildir. Beyinde veya başka bir yerde tüm algıların toplanarak bir deneyimleyiciyi oluşturduğu iddiası da düalizmle birlikte tarihin tozlu raflarına kaldırılmalıdır. Beyinde tüm algıların toplandığı bir Kartezyen-tiyatro yoktur. Zira bu, Dennett’a göre diğer bir probleme yol açar: Homunkulus (minyatür adam) yanılgısı.[65] Beynin içerisinde küçük bir adamın (yani beynin küçük bir parçasının) her şeyi kontrol ettiği düşüncesi yanlıştır. Böyle bir varsayım, homunkulusun beynini neyin kontrol ettiği sorusuna yol açacaktır ve bu sorgulama sonsuza kadar gider.[66]

---

[62] Blackmore, *Consciousness: A Very Short Introduction*, 67.
[63] Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, 130.
[64] Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, 131. Köşeli parantez bana ait.
[65] Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, 305–307.
[66] Susan Blackmore, *Mem Makinesi; Genetik Evrimin Devamı Olarak Kültürel Evrim*, çev. Nil Şimşek (İstanbul: Alfa Yayınları, 2011), 292–293.

Dennett gibi benlik kavramına karşı çıkan filozoflara göre ancak ve ancak bu kavramı bir kenara bıraktığımızda, bilinç konusunda bilimsel ilerlemenin önünü açabiliriz. Zira bir yanılsama olan bu kavram, bilinci anlamayı zorlaştırmaktadır. Harari bu düşünceyi şöyle ifade eder:

> Kendimizi anlamak için atılması gereken önemli adımlardan biri, "benlik" dediğimiz şeyin zihnimizin karmaşık mekanizması tarafından durmadan üretilen, yenilenen ve yeniden yazılan bir kurmaca olduğunu kabullenmektir. Kafamda kim olduğumu, nereden geldiğimi, nereye gittiğimi ve şimdi ne olduğunu açıklayıp duran bir anlatıcı var. Yaşanan siyasi çalkantıları kamuoyuna yutturmaya çalışan hükümet şakşakçıları gibi iç anlatıcı da durmadan bir şeyleri yanlış anlar ama bunu etse etse kırk yılda bir kabul eder. Bayraklar, semboller ve geçit törenleriyle bir millet miti kuran hükümet gibi içimdeki propaganda makinesi de çoğunlukla gerçekle alakası olmayan değerli anılar ve mühim travmalarla kişisel bir mit kurar.[67]

Benlik fikrinin bir kurmaca olduğunu oldukça etkili bir biçimde dile getiren Harari, benliği açıklama yükünden sıyrılmaktadır. İleride de göreceğimiz üzere o, bu görüşlere ulaşma noktasında, yapmış olduğu meditasyon pratiklerinin etkisini açık bir şekilde dile getirir.

Benliğin bir kurmaca olduğu şeklindeki düşüncelere popüler bilim ve mistik kitaplarda sıklıkla rastlamaya başlamış olsak da benlik veya kişi kavramlarını reddetmek, pek çok filozof ve bilim insanına göre apaçık bir gerçekliği dışarda bırakmak olarak görülür. Benlik fikrinden vazgeçmenin neticesinde, bilimsel bir ilerleme kaydedilmemekle beraber açıklama gerektiren bir fenomen yok sayılmış olur. Zira ortada çoğumuza açık gözüken bir fenomen mevcuttur. Yani bizler, kendimizin varlığına ilişkin açık bir tecrübeye sahibizdir. Yapılması gerekense, bu fenomen yokmuş gibi davranmak yerine, bu fenomeni açıklamaktır.

Benliğin olmadığı sonucuna, beyinde onu gözlemleyemeyişimizden yola çıkarak ulaşmak, bazılarına göre makul bir çıkarım olarak görünmeyebilir. Hatta bu tür çıkarımlar, kimileri açısından, amatör bir bilim insanı olarak ün yapmış olan Roma İmparatoru II. Frederick'e (1194-1250) atfedilen bazı deneyleri hatırlatabilir. II. Frederick'in oldukça ilgi çekici deneylerinden biri de ruhun bedenden ayrılışına ilişkindir. Ruhları gözlemlemek isteyen imparator, açık bir alana hava sızdırmayan bir oda yaptırmıştır. Sonrasında bazı mahkûmları buraya kapatarak, ruhların burayı terk edişini dışarıdan dikkatli bir şekilde gözlemlemeye çalışmıştır.[68] Bu araştırma yönteminin –insan katli gibi etik sorunlarını göz ardı edersek– düalist görüşe göre istenen sonucu vermeyeceği oldukça açıktır. Zira bulunmak istenen şey (ruh)

[67] Harari, *21. Yüzyıl için 21 Ders*, 272.
[68] Robert Winston, *İnsan Beyni*, çev. Gül Tonak (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 263.

düalistlere göre zaten çıplak gözle görülebilen bir şey değildir. Dolayısıyla, onun gözlem yoluyla bulunamayışı, düalist görüşü yanlışlamak için yetersizdir. Benzer şekilde benliği beyinde aramak da düalistler nezdinde pek bir anlam ifade etmeyecektir. Onlar açısından böyle bir arayışın, II. Frederick'in gözleminden çok farklı olmadığı söylenebilir.

Düalistler açısından pek bir anlam ifade etmese bile, bu durum, söz konusu araştırmaların yararsız olduğu anlamına gelmez. Zira şimdiye kadar beyinde veya bedende bir benlik keşfedilememiş olması, hiçbir zaman keşfedilemeyeceğini göstermez. İnsanı anlama noktasında ne bilim sınırlarına ulaşmıştır ne de benliğin varlığına ilişkin sezgilerimiz kesin bir biçimde yanlışlanmıştır. Bu sebeple en azından her filozof ve bilim insanının benlik konusunda ümidini yitirmediği ifade edilebilir. Hâlâ içeride tüm algıların toplandığı benlik gibi bir yerin mevcudiyetine ilişkin araştırmalarını sürdüren bilim insanları bulunmaktadır.

Kartezyen-materyalizm şeklindeki suçlama günümüzde oldukça yaygın olsa da bir benlik arayışında olan materyalist bilim insanları arayışlarının boşuna olduğunu düşünmezler. Onlar, benliğin bir kenara atılması fikrine sıcak bakmamaktadırlar. Bu sebeple, günümüzde birçok filozof ve bilim insanı, algıların toplandığı bu yeri bulma çabası içerisindedir. Onlara göre beynin belirli bir kısmı, beynin diğer alanlarındaki verileri bir araya getirerek, bilinç düzlemine çıkarma görevini üstlenmiş olmalıdır. Algılarımızın bütüncül yapısı bize bunu gösterir. Çalışmaların ortaya çıkarmaya çalıştığı, beyinde bilinçli deneyime karşılık geldiği düşünülen asgari nöronlar demetine "bilincin nöral karşılığı" (kısaca BNK – *Neural Correlate of Consciousness*) denmektedir.[69] Şimdilik BNK'nın neresi olduğu veya nerelere karşılık geldiği oldukça tartışmalıdır ve bu konuda çok sayıda farklı teori mevcuttur.[70] Bu teorilerin değerlendirilmesi, bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için burada böyle bir girişimde bulunulmayacaktır. Yalnızca bu tür çalışmaların mevcut olduğunu belirtmek bu çalışma için yeterlidir. Ayrıca, beyinde bilinçli algıları toplayan belirli bir yer olmasa bile, bu durum, zorunlu olarak kişinin olmadığı anlamına gelmeyecektir. Örneğin, nöropsikolog Paul Broks, beyinde algıların birleştiği bir yeri aramaktan vazgeçtiğini belirtmekle birlikte, ego teorisine inanmaktan vazgeçemediğini belirtir.[71] Yine ileride göreceğimiz animalizm düşüncesine göre, kişi, bir bütün olarak canlı insan organizmasına gönderme yapar. Alper ya da Ali dediğimizde bu kişiler, fenomenal bilinçle alakalı olan beyin kısımlarına veya gayri-maddi bir ruha

---

[69] Wayne Wu, "The Neuroscience of Consciousness", ed. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2018). URL: https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/consciousness-neuroscience/.

[70] Bu teorilerin uzun bir listesi için bkz. David Chalmers, "On The Search For The Neural Correlate Of Consciousness", *Toward a Science of Consciousness*, ed. Stuart Hameroff vd. (London: MIT Press, 1998), 219–230.

[71] Julian Baggini, *Ego Aldatmacası: Seni Sen Yapan Nedir?*, çev. İstem Erdener (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2015), 60–61.

referansta bulunmayıp, bilinçli olup olmamasından bağımsız bir şekilde organizmaya gönderme yaparlar.

Algıların nerede toplandığına ilişkin cevaplardan biri de düalistler tarafından verilen ruh yanıtıdır. Descartes, Leibniz, Alvin Plantinga, William Hasker ve Richard Swinburne gibi düalistler, beynin, parçalı yapısı nedeniyle bütüncül bir algıya sebep olamayacağını düşünürler. Onlara göre bütüncül algının meydana geldiği mekân, beyin değil zihindir (ruhtur). Zihin, parçalardan müteşekkil olmayan/basit bir varlık olması sebebiyle bütüncül bir algıya yol açar. Zihin, (olmayan) parçaları aracılığıyla değil bir bütün olarak algıladığı için, algı dünyamız bütüncüldür. Düalistlerin çoğu, bilincin bütüncül yapısının, materyalizme karşı iyi bir argüman oluşturduğunu iddia ederler. Bu argüman "bilincin birliği argümanı" (*unity of consciousness argument*) olarak bilinir. Bilincin birliği argümanını, düalizmin argümanları başlığı altında daha detaylı bir şekilde ele alacağım için burada bu argümanı değerlendirmeyeceğim. Düalizm bu meseleyi basitçe çözüyor gibi gözükmektedir. Ancak basit çözümler her zaman doğru olmayabilir.

Pekâlâ, beyinde henüz bulamamış olsak da benlik kavramını kabul etmek için gerekçeler mevcut mudur? Ya da benliği kabul etmek için bilimsel verilere ihtiyaç var mıdır? Burada bazı mantıksal ve felsefi argümanlardan bahsedilebilir. Benlik, İbn Sinâ ve Descartes gibi birçokları tarafından, kendiliğinden apaçık bir şey olarak görülmüş; bilebildiğimiz, bilincinde olduğumuz veya algıladığımız bir şey varsa, benliğin, bunların başında geleceği düşünülmüştür. Böyle düşünenlere göre, benlik metafiziksel bir öğretidir ve onun gerçek olup olmadığını anlamak için deneysel veriler zorunlu değildir. Herhangi bir bilimsel veriye ulaşmadan da onun varlığı hakkında bilgi sahibi olunabilir. Descartes'ın "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesi, kişinin en temel bilgisinin benlik olduğu iddiasını taşır. Ona göre bu ifade mantıksal bir çıkarım ya da kıyas (tasım) içermez. Yani "düşünüyorum" ile "ben varım" önermeleri arasında "düşünen her şey vardır" gibi bir ara öncül de bulunmaz. Onun varlığı *a priori* olarak bilinebilir.[72]

Kimi felsefeciler ise düşüncenin öznel ve fenomenal niteliklerinden yola çıkarak düşünen bir kişinin olması gerektiğini iddia ederler. Onlar düşünce ile düşünen arasında bir gereklilik ilişkisi olduğunu, bu nedenle de düşüncenin düşüneni gerektirdiğini savunurlar. Diğer bir ifadeyle deneyim, sahip olduğu öznel yapı sayesinde, deneyimleyenin varlığını gerekli kılar. Onlara göre bir deneyimleyene bağlı olmaksızın kendi halinde dolaşan deneyimlerden bahsetmek mümkün değildir. Herhangi bir deneyim, örneğin, bir deneyime

[72] Şahabettin Yalçın, *Modern Felsefede Benlik* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2009), 27–29.

konu olan siyah zeytin tadının veya bir limon kolonyası kokusunun öznel hissi bir öznenin yokluğunda var olamaz. Benzer bir düşünceyi Jonathan J. Loose, A. Menuge ve J. P. Moreland, şöyle dile getirir:

> Bilinçli zihinsel durumlar hakkındaki en şaşırtıcı şeylerden biri onların içsel olarak öznel oluşlarıdır ve elbette ki öznellik bir özne gerektirir. Çoğu kimse için düşünce ve deneyimlerin sahipsiz olması fazlasıyla akıl-dışıdır: Kimsenin deneyimlemediği bir günbatımı deneyimi ya da kimseye ait olmayan bir "günbatımı güzeldir" düşüncesi olamaz. Ama bu doğruysa düşünce ve deneyimler bağımsız atomlar olarak anlaşılamaz: onların tabiatı ve varlıkları zorunlu olarak ait oldukları birleşik bütüne (*unified whole*) bağlıdır.[73]

Çağdaş felsefî terimlerle, bilincin bu dile getirilemeyen öznel ve tecrübî unsurları "kuale" (*quale* veya çoğulu *qualia* ki zaman zaman nitelce olarak da tercüme edilmektedir) veya "ham hisler" (*raw feelings*) olarak isimlendirilir.[74] Zihne ait bu tür deneyimler ve fenomenal bilinç, kimilerine göre bir benliğin olduğunun göstergesidir. Günümüz nörobiyologlarından Vilayanur Ramachandran'ın ifadeleriyle:

> [E]ğer benlik diye bir şey olmasaydı o zaman nitelce (*quale*) de olmazdı – çünkü kabaca söylersek, bunları bilemezdin. Onları deneyimleyen bir gözlemci olmaksızın, havada özgürce uçuşan nitelceler diye bir şey olamaz. Dolayısıyla, benlik kavramı nitelce kavramına içkindir. Aynı şekilde, nitelce yani herhangi bir duygu veya bedensel duyumsama olmadan da benlik diye bir şey olamaz.[75]

Ramachandran'ın dile getirdiği husus, bilincin fenomenal niteliklerinin özneden bağımsız bir halde var olamayacağıdır. Onun bir materyalist olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda ise, hala benlik arayışında olması Dennett'ın materyalizm koşullarının dışında kalmasına neden olacaktır. Fakat yine de Ramachandran gibi birçok materyalist, benlik kavramından vazgeçmeyi makul görmez.

Benlik kavramını çekici kılan tek şey onun sadece sağduyusal olarak var gözükmesi değildir. Ayrıca bu kavram, irade ve sorumlulukla da yakından ilişkilidir. Zira sorumluluk ve özgürlüğe ilişkin kuramlarımızın birçoğu, eylemlerin gerçekleştiricisi konumunda olan bir "fail" (*agent*) kavramına dayanır. İnsanları yaptıkları eylemlerden sorumlu tutmak veya onları yaptıkları şeyler için övmek ya da yermek, onların birer fail olmasına bağlıdır. Bu bağlamda

---

[73] Jonathan J. Loose vd., "Introduction", *The Blackwell Companion to Substance Dualism,* ed. Jonathan Loose vd. (New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2018), 3.
[74] Jonathan Wesphal, *Zihin-Beden Problemi*, çev. Saliha Tuncer Erdem (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2020), 24–30.
[75] S. Ramachandran Vilayanur, "Vilayanur Ramachandran", çev. Seda Akbıyık, *Bilinç Üzerine Konuşmalar,* ed. Susan Blackmore (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 224.

özgür iradenin ve sorumluluğun ilk şartı olarak "fail, fiilinin nedeni olmalıdır" denmiştir. John Searle, benliğin bu tür işlevlerine dair şunları dile getirir:

> Bilincin öyle çarpıcı nitelikleri vardır ki, bir kimse insan bilincine bir benlik atfetmeksizin bunları anlayamaz … Gereken benlik, düşünce ve akletme süreçlerini gerçekleştirebilmeli ve aklettiği şeyler üzerine seçim yaparak eylemde bulunabilmeye muktedir olmalıdır. Bir tür bütünlük, karar alma ve sorumluluk bahşeden formel bir element olmaksızın bilinç anlaşılmaz hale gelir. Bu element benliktir.
>
> Benlik, algıdaki bakış açısı gibidir. Bir bakış açısı varsaymaksızın algı anlaşılamaz – bakış açısı, görülemese bile varsayılmalıdır.[76]

Searle'ün vurguladığı husus, benliğin irade ve düşünme gibi süreçler için gerekliliğidir. Benliği reddeden Harari'nin, bununla birlikte özgürlüğü de reddeden ifadeleri de Searle'ü destekler niteliktedir: "Kutsanan "özgürlük" kelimesi, tıpkı "ruh" gibi elle tutulur herhangi bir anlamdan yoksundur. Özgürlük sadece insanların uydurduğu hayali hikâyelerde vardır."[77] Yine Douglas Hofstadter'ın da belirttiği gibi, benlik reddedildiğinde, benliğin bir şeylere neden olması yani yukarıdan (benlikten) aşağıya (bedene) doğru bir etkileşimin imkânı da ortadan kalkar.[78]

Diğer taraftan Eric Olson gibi felsefeciler, benliğin bir yanılsama olduğu şeklindeki inancın, mantıksal bir çelişkiye yol açmamakla birlikte, insanı patolojik bir hale sürükleyeceğini ifade eder. Belki de benliğin olmadığı şeklindeki düşünceyi yerle bir edecek bir argüman bulunmamaktadır. Fakat onun ifadeleriyle: "[H]er şey için tartışamazsınız. Bazı şeyler vardır ki onlara argümansız inanmak da makuldür. Ve var olduğumuz bunlardan biri olmaya en iyi adaylardan biridir."[79] Ona göre benliği reddederek kendi içinde tutarlı kalmak çok mümkün gözükmemektedir. Zira ben, evli olduğumu belirtirken söylemek istediğim şey evrendeki belirli parçaların "kolektif bir şekilde" başka parçalarla ilişkiye girdiği değildir. "Ben evliyim" derken belirli parçacıkların oluşturduğu bir kişi ile başka parçacıklardan oluşan diğer bir kişinin evliliğine referansta bulunmak isterim. Ben dediğim şey olmaksızın bazı parçacıklara ne olacağı hakkında endişeleniyor olabileceğim düşüncesini anlamak ve bununla yaşamak Olson'ın da belirttiği üzere oldukça zordur. Buradaki zorluğu anlatmak adına Olson, evrende yalnızca bir kişinin yani kişinin kendisinin var olduğu düşüncesi olan solipsizm üzerinden bir benzetme yapar. Solipsizm, evrende var olan tek kişinin siz olduğunu ve diğer

---

[76] John R. Searle, "Consciousness and the Problem of Free Will", *Free Will and Consciousness: How might They Work?*, ed. Roy F. Baumeister vd. (New York: Oxford University Press, 2010), 133.
[77] Harari, *Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi*, 295.
[78] Douglas Hofstadter, *Ben Bir Garip Döngüyüm*, çev. İlkay Alptekin Demir (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015), 398–400.
[79] Eric T. Olson, *What Are We?: A Study in Personal Ontology* (New York: Oxford University Press, 2007), 193.

tüm insanların yalnızca varmış ve gerçekmiş gibi davranan bilinçsiz şeyler olduğunu ima eder. Böyle bir evrende nasıl ki en makul olan davranış yalnızca kendinizi düşünmekse, hiçbir kişinin olmadığı bir evrende de herhangi bir motivasyona dayalı olarak bir eylemde bulunmak da imkânsızlaşır. En azından kendimizle (ki gerçekte böyle bir şey yoktur) tutarlı bir biçimde davranmak, Olson'a göre mümkün değildir. Ona göre kişilerin olmadığı görüşü benimsendiğinde, ona bağlı olarak yaşamak delilik olur. Fakat bu durum, Olson'ın da kabul ettiği üzere, çelişkili bir durum oluşturmaz ve belki de ne olduğumuz sorusunun açıklaması patolojiktir.[80]

Dennett ve Hofstadter gibi benliğin illüzyon olduğunu savunan çoğu kimse de onu tümüyle hayatımızdan çıkardığımız takdirde tutarlı bir yaşam süremeyeceğimizi kabul eder. Onlara göre benlik, bir yanılsamadır ama faydalı bir yanılsamadır. Dennett'ın isimlendirmesiyle o, "iyi-huylu kullanıcı yanılsamasıdır" (*the benign user-illusion*). Hofstadter'a göre ise o, sağkalım (*survival*) için zorunlu ve ebediyen vazgeçemeyeceğimiz bir kavramdır.[81] O, benliği yok etmeye veya parçalarına ayırmaya çalışan mistik öğretileri eleştirir ve ekler: "*Görmek* için nasıl gözlere ihtiyacımız varsa, *var olmak* için de 'Ben'imize ihtiyacımız var!"[82] Yine *Benlik Yanılsaması* isimli kitabın yazarı olan Bruce Hood, bu yanılsamanın "beynimiz tarafından **kendi yararımız** için üretilen bir aldatmaca" olduğunu ifade eder.[83] Hood'a göre bizler, bu yanılsama olmadan yaşayamaz ve çevremizle etkileşimde bulunamayız.[84] Benzer şekilde Daniel Wegner gibi nörobilimciler de, faillik hissinin bir yanılsama olduğuna inanmakla birlikte, onun faydalı bir yanılsama olduğunu düşünür.[85] Diğer taraftan Blackmore gibi Budizm'e yatkın felsefeciler ise, tam aksine, benlikten kurtulmak gerektiğini düşünürler. Onlara göre sabit bir benliğe inanmak asıl hatadır. Budizm'in *benliksizlik* haline ulaştırma çabası da bu halin özgürleştirici olduğu iddiasıyla alakalıdır. Blackmore'un ifadeleriyle "Dennett için öz (benlik – *self*) 'iyi huylu kullanıcı hayali' ve hatta yaşamı zenginleştiren bir sanrıdır. Budist içinse, insanın acı çekmesinin ana sebebidir. Her iki şekilde de öz gerçek değildir."[86] Yine de Blackmore'un düşüncesi Budist gelenek tarafından desteklense de akademik camiada, benliğin gereksiz olduğu iddiasının pek de yankı bulmadığı

---

[80] Olson, *What Are We?: A Study in Personal Ontology*, 200–210.
[81] Hofstadter, *Ben Bir Garip Döngüyüm*, 398, 402.
[82] Hofstadter, *Ben Bir Garip Döngüyüm*, 400.
[83] Hood, *Benlik Yanılsaması*, 11. Kalınlaştırma bana ait.
[84] Bruce Hood, "What Is the Self Illusion? An interview with Sam Harris.", *Psychology Today* (2012). Url: https://www.psychologytoday.com/us/blog/the-self-illusion/201205/what-is-the-self-illusion (08.05.2020).
[85] Susan Blackmore, "Daniel Wegner", çev. Seda Akbıyık, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, ed. Susan Blackmore (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 303, 306.
[86] Blackmore, *Mem Makinesi*, 300.

söylenebilir.[87] Zira beynin ya da evrimsel süreçlerin gereksiz yere bir şeyler ürettiği düşüncesi herkes için kabul edilebilir değildir. Dolayısıyla, benlikten vazgeçmenin pek de mümkün olmadığı onun yanılsama olduğunu düşünenler tarafından bile kabul edilir bir durumdur. Elbette ki kendi gerçek tabiatımızın akıl sağlığımızla ve psikolojik eğilimlerimizle uyumlu olma zorunluluğu yoktur. Fakat yine de bizim için böylesine vazgeçilmez bir teorinin doğruluğunu varsaymak –eğer aksini gösteren sağlam kanıtlar yoksa– daha makul gözükebilir.

Bu ve bunun gibi gerekçeler, bir benlik arayışını hâlâ cazip kılmaktadır. Bu nedenle birçok materyalist, benliğin beyindeki yerinin keşfedilebileceğine ilişkin umutlarını hala korumaktadır. Benliğe ilişkin araştırmalar, genellikle beyindeki hangi nöron gruplarının, bütüncül bir bilinç algısı oluşturduğu sorusuyla ilgilenir. Farklı nöron gruplarının farklı görevleri olduğunu ve farklı türdeki bilgileri –görsel, işitsel vd.– işlediğini biliyoruz. Ancak tüm bu ayrı bilgi işleme süreçlerinin, deneyimlerimize bir bütün olarak nasıl yansıdığı, nörobilim açısından ciddi bir problemdir. Bu problem "bağlama problemi" (*binding problem*) olarak bilinir. Nasıl olmaktadır da farklı algılar aynı anda bilinç alanınızda tezahür edebilir? Bir yandan arkadaşınızı dinlerken diğer yandan çevrenizi gözlemleyebilir, hatta aynı zamanda burnunuza gelen enfes çam kokusunun keyfini çıkarabilirsiniz. Tüm bu duyusal veriler beynin farklı alanlarında analiz ediliyor olsa da siz bunları bütünleşik bir şekilde algılarsınız. Farklı farklı duyuları zihninizde birbirine yamamak zorunda kalmazsınız. Kimilerine göre, tüm bu algıların toplandığı bir merkez olarak bir benliğin varlığı zorunludur.

Diğer taraftan, benlik kavramının teizm açısından önemi oldukça açık görünüyor. İbadet eden, Tanrı'yla iletişime geçen, öte dünyada kendi benliğinin tekrar var edilmesini arzu eden "benlik" teistik inançların temel kavramlarından biridir. Kişi veya gerçek bir benlik olmadığı takdirde iyi ya da kötü eylemlerde bulunan ve eylemlerinin karşılığında bir şeyleri hak edecek olan kimdir? Harari de benlikle alakalı bazı soruları şu şekilde ortaya koyar:

> İnsanlar, "Ölünce tamamen yok olup gidecek miyim? Cennete mi gideceğim? Yeni bir bedende yeniden doğacak mıyım?" diye sorarlar. Bu sorular, doğumdan ölüme dek varlığını sürdüren bir "Ben" bulunduğu varsayımına dayanır ve asıl soru şudur: "Ölünce bu Ben'e ne olacak?" Ama doğumdan ölüme kadar varlığını sürdüren nedir ki? Beden her an değişip durur, beyin her an değişip durur, zihin her an değişip durur. Kendinizi ne kadar yakından izlerseniz, aslında hiçbir şeyin bir andan diğerine bile aynı kalmadığı o kadar aşikar olur.[88]

[87] Julian Baggini, *Bütün Bunlar Ne Anlama Geliyor? Felsefe ve Hayatın Anlamı*, çev. Ayşegül Yurdaçalış (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2015), 198.
[88] Harari, *21. Yüzyıl için 21 Ders*, 280–281.

Harari'nin mistik düşünceleri şu ifadelerde daha da belirginleşir:

> İnsanlar, "Ruh doğumdan ölüme kadar varlığını korur ve dolayısıyla hayatı bir arada tutar," der ama bu sadece bir anlatıdır. Hiç bir ruhu izlediniz mi? Bunu sadece ölüm anında değil, her an keşfedebilirsiniz. Eğer bir an bitip diğer an başladığında size ne olduğunu anlayabilirseniz, ölüm anında da size ne olacağını anlayabilirsiniz. Eğer kendinizi bir nefes alış süresi boyunca gerçekten izleyebilirseniz, her şeye vâkıf olursunuz.[89]

Hemen sonrasında ise Harari bunları meditasyon sayesinde öğrendiğini ve özellikle nefes izleme meditasyonlarına çok şey borçlu olduğunu ifade eder. Harari'nin, ruh üzerindeki vurgusu, tek benlik türünün ruhla gerçekleştiği gibi bir imayı içeriyor gözükse de, yalnızca ruha inananların benlik iddiasında bulunduklarını ifade etmek mümkün değildir. Birçok materyalist de –yukarıda aktardığımız Searle ve Ramachandran gibi– ruha inanmamakla birlikte, benliğin varlığını kabul etmektedirler.

Öte yandan, benliğin bir yanılsama oluşu veya Hofstadter'ın ifadesiyle "bir sanrı tarafından sanrılanan bir sanrı" olduğu fikri çoğumuza yabancıdır. Her ne kadar, bir fikrin bize yabancı oluşu veya sağduyuya aykırılığ, o fikrin yanlışlığını gerektirmese de sağduyuya aykırı olan iddiaların kabulü için güçlü gerekçelere ihtiyaç duyulur. Benlik hakkında ise böyle ciddi bir reddedişi gerektirdiği öne sürülen gerekçeler (beyinde ona rastlayamamış olmak gibi) birçokları için pek de ikna edici değildir.

Benliğin olmadığına ilişkin temel argümanlardan biri de kişinin, özellikle bazı psikolojik vakalar sonucunda keskin benlik kırılmaları ve dönüşümleri yaşayabilmesidir. Bu argümana göre, eğer kalıcı bir benlik veya kişi var olsaydı, bu tür benlik kırılmalarının gerçekleşmemesi gerekirdi. Ancak öyle vakalar mevcuttur ki –çoklu kişilik bozukluğu gibi– bir bedende kaç kişinin olduğunu sorgulatır ve normal durumlarda da gerçekten süregiden belirli bir benliğin var olduğu iddiasını şüpheli hale getirir. Bu vakalardan biri, yakın zamanda gerçekleşmiş ayrık-beyin hastaları üzerindeki bazı deneylere dayanır. Beyin yarı küreleri, aralarındaki korpus kallosum kordonu kesilerek birbirinden ayrılan hastalar üzerinde yapılan bazı deneyler, onların –en azından deney ortamlarında– farklı kişiler gibi davrandıklarını ortaya koymuştur. Eğer vakanın doğru yorumu buysa, Parfit gibi felsefecilere göre bu durum, ego teorisinin yani sezgisel benlik anlayışının sonudur.[90] Bu sorunun diğer bir versiyonu ise beyin nakliyle alakalı bir düşünce deneyine dayanır. Bu düşünce deneyi şunu sorar: "Beyin yarı küreleri birbirinden ayrılarak farklı bedenlere nakledilen bir kişiye ne olur? Henüz teknik

[89] Harari, *21. Yüzyıl için 21 Ders*, 281.
[90] Parfit, "Divided Minds and the Nature of Persons", 316.

nedenlerden dolayı böyle bir nakil gerçekleşmemiş olsa da şunlar sorulabilir: Böyle bir beyin naklinde hangi yarı küre, nakilden önceki kişinin devamıdır? Diğer bir ifadeyle, nakledilen hangi yarı kürenin bulunduğu organizmanın aynı kişi olduğu söylenebilir? Yoksa hiçbiri gerçek kişi olmaz mı?"[91] Çağdaş birçok felsefeci, klasik benlik anlayışımızın bu tür sorulara net bir yanıtının olmadığını, bu nedenle de daha radikal bazı çözümlerin araştırılması gerektiğini öne sürer. Blackmore da bunlardan biridir. Ona göre, eğer benlik/ego teorisi bu sorulara cevap verebilseydi, benliğin bir illüzyon olduğu şeklindeki sezgi karşıtı iddialar "dikkate değer bile olmayacak"tı.[92] Fakat –Blackmore'a göre– klasik benlik teorisi bu tür vakalara bir cevap sunamaz ve yanlıştır.[93]

Bu tür vakalar, yaygın yorumlara göre, kalıcı ve bölünemez bir bütün olarak görünen kişinin –bazı ender vakalar sonucunda da olsa– aslında bölünebilen karmaşık bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Kişinin benliğine dair anlatımlarındaki tutarsızlıklar veya dönüşümler dikkate alınarak benliğin bir yanılsama olduğu iddiasının temel varsayımı, kişinin –eğer var olsaydı– ömrünün başından sonuna dek aynı kalacağı ya da en azından ciddi değişimlere uğrayamayacağı şeklindedir. Ancak bu varsayımın ne denli doğru olduğu tartışmaya açıktır. Kişinin, kendine dair anlatımları ne kadar bozuk, tutarsız veya değişken olursa olsun, hala kendisine ilişkin bir farkındalığı (doğru ya da yanlış) mevcuttur ve kişisel anlatımlar da bu merkez etrafında şekillenir. En azından, kişinin bir bakış açısı ya da birinci-şahıs perspektifinin bulunması, anlatımın değişimine bağlı değildir. Kişinin kendine ilişkin anlatımı ne kadar değişkenlik gösterirse göstersin, hatta gerçeklikle hiçbir alakası olmasa bile, buradan "kişi" veya "benlik" diye bir şeyin olmadığı sonucuna ulaşmanın önünde engeller mevcuttur. Zira kişi kuramları, kişinin veya benliğin görünen anlatımdan ibaret olduğunu iddia etmek zorunda değildirler. Farklı kişi kuramlarına ilerde değineceğimiz için burada daha fazla üzerinde durmayacağız. Kişi, bazı kuramlara göre birinci-şahıs perspektifine sahip anlatının merkeziyle özdeşleştirilebildiği gibi, onun anlatılardan bağımsız bir şekilde canlı organizmayla özdeşleştirildiği farklı görüşler de mevcuttur.[94]

Ancak kişiliğin bir yanılsama olduğu iddiası, anlatı merkezinin sahte olduğunu öne sürer. Yani anlatının bir merkezi yoktur. Böyle bir merkez, anlatım açısından kolaylık sağlaması nedeniyle anlatıya eklenir. Zira birinci-şahıs perspektifine dayalı her hikâye, bir

---

[91] Susan Blackmore, *Bilinç: Çok Kısa Bir Başlangıç*, çev. Oğuz Akçelik (İstanbul: İstanbul Kültür Üni. Yayınevi, 2019), 82–97.
[92] Blackmore, *Bilinç*, 82.
[93] Blackmore, *Bilinç*, 97.
[94] Eric T. Olson, *The Human Animal: Personal Identity without Psychology* (New York: Oxford University Press, 1997).

başrole ihtiyaç duyar ve benliğin devreye girdiği yer de burasıdır.[95] Böylece kurgu, bir faile atfedilerek "ben yaptım, ben ettim" şeklinde bir anlatıya dönüştürülür. Çünkü anlatı, bir öznenin etrafında dönmelidir. Buradan hareketle benliğin olmadığını[96] savunanlar, failin veya birinci-şahıs öznesinin sahte bir merkez olduğunu iddia ederler. Bu benlik, anlatının merkezinde, tıpkı yerçekimi gibi birleştirici bir rol oynar. Fakat yer çekimi sabit bir cevher olmadığı gibi, benlik de sabit bir cevher değildir.[97] Yine de bu iddianın ne kadar güçlü olduğu sorgulanabilir. Genellikle hikâyelerimizi kendimizi merkeze alarak kurguladığımız doğrudur. Bu kurgularımız her zaman doğru olmayabilir. Kendi kendimizi kandırdığımız, yanlış hafıza ürettiğimiz veya gerçeği çarpıtarak kurguladığımız anlar mevcuttur. Hatta tümüyle hayali anlatılar üzerine veya hiç yaşanmamış olaylardan hareketle senaryolar üretebilir ve bunlara inanabiliriz –psikolojik bazı vakalarda olduğu gibi. Fakat bu durum hikâyelerin bir özneye ya da hiç kimseye ait olmadığının bir göstergesi olmak zorunda değildir. Bu tür durumlarda kişinin inançlarının yanlış olduğu söylenir. Ancak bu duruma binaen öznenin de bir yanılsama olduğunu iddia etmek veya kişinin kendine özgü bakış açısını, "sahte bir anlatı-merkezi" olarak görmek için daha fazla argümana ihtiyacımız var gibi gözükmektedir.

İkinci bölümde bazı materyalist teorileri değerlendirirken de zaman zaman değineceğim gibi kişi, her zaman sabit bir anlatı merkezi gibi gözükmeyebilir. Onun birden çok kişi gibi davrandığı veya kendisine dair anlatımının bozulduğu, çatallandığı veya tamamen ortadan kaybolduğu durumlarda bile kişinin varlığından bahsedilebilir. En azından kişiliğe dair bazı yaklaşımlar, bu tür durumlarda da kişinin korunabileceğini ima eder.

Kişinin var oluşu, onun gayri-maddi bir varlık olması gerektiği anlamına gelmez. Dolayısıyla kişi kriteri, öznenin maddi veya gayri-maddi oluşunu zorunlu kılmaz. Ancak kişinin maddi bir varlık olduğu düşünüldüğünde bazı endişeler akla gelebilir. Şimdi, olası bu endişeler bağlamında materyalizm hakkındaki tartışmamıza geri dönebiliriz.

2. Materyalizm Hakkındaki Bazı Endişeler

2.1. Madde ve Mana: Maddi Olan Değersiz midir?

İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi dinler açısından insanın, evrende önemli bir konuma sahip olduğu bilinmektedir. Teistik açıdan insan, sorumluluk sahibi olması ve dinî bazı yükümlülüklere konu olması bakımından, taş, toprak, ağaç, şempanze gibi varlıklardan ayrılır.

---

[95] Blackmore, *Mem Makinesi*, 292–293, 297.
[96] Blackmore gibi benliği illüzyon/yanılsama olarak görenler, yanılsamanın yokluk anlamına gelmediğini savunsalar da burada yoklukla eş anlamlı kullanılmaktadır.
[97] Hood, *Benlik Yanılsaması*, 15–17.

Bu durum, insanın maddi bir varlık olması halinde, evrendeki konumunun bundan nasıl etkileneceği sorusunu akla getirmektedir. Zira sözlü olarak dile getirmeseler bile birçok dindar teolog ve filozof, insanın gayri-maddi bir unsura (ruh gibi) sahip olmaması durumunda değersizleşeceğini ve eşref-i mahlukat (yaratılmışların en değerlisi) konumunun elinden alınacağını varsayıyor gözükmektedir. Örneğin Hristiyan teolog Angus Menuge, "Hristiyan Fizikalizmi Niçin Reddetmeli" (*Why Reject Christian Physicalism*) adlı makalesinde, insanın Kutsal Kitap'ta belirtildiği gibi yeryüzünde Tanrı'nın halifesi (*steward*) olduğunu savunabilmek adına ruh-beden düalizminin kabul edilmesi gerektiğini öne sürmektedir.[98]

Benzer bir yaklaşım da maddeyle ilgili olan şeyleri Tanrı'dan uzak veya deyim yerindeyse 'O'nun elinin değmediği yerler' olarak yorumlamak şeklindedir. Bu tür bir düşünceye göre, insanı maddi bir varlık olarak görmek, onu ilahi olandan uzaklaştırmak anlamına gelecektir. Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler* romanında Dmitri Karamazov'un ağzından dile getirdiği şu ifadelerde de benzer bir düşünceyi gözlemlemek mümkündür:

> Bak, göz önüne getir: sinirlerimizin, kafamızda, yani beynimizdeki sinirlerin... (hepsi cehennemin dibine ya!) bunların, sinirlerin demek istiyorum, birtakım ufak kuyrukları var; bunlar titreyip harekete geçti mi... Yani ben bir şeye gözlerimle şöyle bakarsam o kuyrukçuklar titremeye başlıyor... Titreyince bir hayal doğuyor, ama hemen değil, bir an, bir saniye filan geçince ... sanki bir an ... şey an değil, saçmalıyorum. Bir hayal ya da bir olay meydana geliyor, böylece ben görüyor, sonra da düşünüyorum. Bu kuyrukçuklar sayesinde; yoksa bendeki ruhun yardımıyla değil, Tanrı eli ile yaratıldığımdan değil, bunların hepsi saçma.[99]

Dostoyevski'nin anlatımına yansıyan bu düşünceye göre düşünce ve duygularımızın kaynağının madde olması, ondaki ulûhiyete (Tanrı eli ile yaratılmış olmaklığına) gölge düşürmektedir. Anlatıma göre, tüm bu düşünsel/zihinsel süreçler, madde (beyindeki nöronlar veya Dostoyevski'nin ifadeleriyle kuyrukçuklar) sayesinde gerçekleşiyorsa, bu durum, "Tanrı eli ile yaratıldığım" inancına ters düşmektedir. Maddeye olan vurgu arttıkça, sanki ilahi olana vurgu azalmakta ya da düşünme olayı değer kaybetmektedir. Bu tür endişelerin teistler arasında oldukça yaygın olduğu ifade edilebilir. Papa II. John Paul'un bu konudaki bir konuşması da Steven Pinker'ın alıntıladığı şekliyle şöyledir:

> Kişinin bütün olarak, bedeninde bile böyle bir itibar taşıması, manevi ruhunun bir erdemidir… Eğer insan bedeni kökenini önceden var olan canlı bir maddeden almışsa,

[98] Angus J. L. Menuge, "Why Reject Christian Physicalism", *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, ed. Jonathan J. Loose vd. (New Jersey: Wiley-Blackwell, 2018), 394–395, 401, 404, 408.
[99] Fyodor Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, çev. Nihal Yalaza Taluy (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2007).

> manevi ruh da derhal Tanrı tarafından yaratılmıştır… Sonuçta, evrim kuramlarıyla birlikte bunlara ilham veren felsefelerin, ruh olgusunu, canlı maddelerin gücünden ortaya çıkmış ya da bu maddenin yan ürünü olan bir fenomen olarak değerlendirmesi, insan hakkındaki gerçeklere uymaz. Bu görüşler, kişinin itibarına bir temel kazandırmaktan acizdir.[100]

İnsanın maddi olması veya gayri-maddi bir ruha sahip olmaması durumunda itibarını yitireceğine ilişkin endişeler alıntıda açıkça dile getirilmektedir. "Yalnızca bir et/madde yığınından ibaret olamayız" şeklindeki tepkisel ifadelerle özetlenebilecek bu endişe, toplum genelinde oldukça yaygındır.[101] Pekâlâ, niçin insanın maddi bir varlık olduğu düşüncesi tehlikelidir? Bu endişenin temel bazı sebeplerine, Papa II. John Paul'ün konuşmasında rastlamak mümkündür. Dikkat edileceği üzere II. John Paul'ün vurgusu, bedenin kökeninin madde olmasıyken, ruhun doğrudan Tanrı tarafından yaratılmasınadır. Tanrı tarafından doğrudan yaratılan bir şeyin daha değerli olduğu sanısı, düşüncelerimize yayılmış gözükür. Sanki madde Tanrı'nın yaratmadığı veya aşağılık bir şey olarak yaratıp önemsemediği bir varlık gibidir. Fakat gayri-maddi bir yanımız olduğunu düşündürten tek neden bu değildir. Bu bölümde genellikle dile getirilmeyen bazı varsayımları ortaya çıkarmaya çalışacağım. Zira bu varsayımlar, sıklıkla dile getirilmeseler bile, oldukça yaygın ve etkili gözükmektedir. Belki de bu sebeple, Ravenscroft'un da belirttiği gibi, günümüzde düalistlerin çoğu teisttir.[102]

Gayri-maddi bir ruh anlayışını motive eden gerekçelerden bir diğeri, insanın ilahî bir yönünün bulunduğu düşüncesidir. En azından teizm açısından insan, ilahî vahyin muhatabıdır. Bu durumun yol açtığı varsayımlardan biri şöyledir: Tanrı'nın iletişime geçtiği bir varlık, sıradan maddi bir şey olamaz. Tanrı'nın böylesine değersiz bir şeyle irtibata geçmesi veya buna tenezzül etmesi beklenemez.

Burada belki de daha dikkatli olmak gerekmektedir. Zira Kur'an'da geçen bazı ayetlerin böyle bir görüşü desteklediği düşünülebilir. Örneğin, Allah'ın insana ruhundan üflediği mealindeki ayet, bazı durumlarda, sanki ilahî bir parça taşıyormuşuz gibi yorumlamaya müsaittir. Elbette ki bu, ayetin tümüyle yanlış bir yorumuna dayanmaktadır. Tanrı'nın kendisinden bir parça bahşetmesi –O'nun parçasız/basit bir varlık olduğu göz önünde

---

[100] Steven Pinker, *Boş Sayfa: İnsan Doğasının Modern İnkârı*, çev. Mehmet Doğan (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2010), 229.

[101] Farklı düşünürlerden ve yazarlardan alıntılayarak bu tepkiyi aktarmaya çalıştım. Ek olarak kendi çevremde de bu tepkiyle sıklıkla karşılaştığımı belirtmeliyim. Aralarında akademisyenlerin ve akademi adaylarının çoğunlukta olduğu kimselere tezimden bahsettiğimde karşılaştığım "insan bir et yığını mı?" şeklindeki tepkinin, düalizmi ayakta tutan önemli faktörlerden olduğunu zannediyorum.

[102] Ian Ravenscroft, "Why Reject Substance Dualism?", *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, ed. Jonathan Loose vd. (New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2018), 272.

bulunundurulduğunda– açık bir şekilde imkansızdır. Bu nokta üzerinde bir ihtilaf bulunmamaktadır.

Her ne kadar Tanrısal özelliklere sahip olduğumuz veya Tanrı'dan bir parça olduğumuz şeklindeki görüşler, çoğu Müslüman tarafından ağır eleştirilere tabi tutulmuş olsa da insanın ilahî bir parçaya sahip olduğu tarzındaki anlayışın sözsüz bir biçimde benimsendiği ifade edilebilir. Açıkça dile getirilmese bile sıklıkla şu algıya rastlanır: İlahî bir parçaya sahip olmamamız durumunda, Tanrı'nın bizimle rasyonel ve ahlaki yükümlülüğe konu olacak şekilde iletişime geçmesi mümkün değildir. Bu varsayımı Hristiyanlar açısından gözlemleyen zihin felsefecisi Nancey Murphy şunları söyler:

> Hristiyan öğreti şiddetli bir biçimde ruhların "Tanrısal" olduğunu reddederken öyle gözüküyor ki Tanrı'nın yalnızca kendi cevherine metafiziksel anlamda çok benzeyen bir şeyle iletişime geçebileceği sözlü olarak ifade edilmeyen bir biçimde varsayılıyor. Bu birçoklarının, Yaratılış 1: 27'deki, Tanrı'nın suretinde yaratıldığımız ifadesini anlama tarzıdır.[103]

Murphy'nin belirttiği bu gizli varsayımın İslam dünyasında da yaygın bir şekilde mevcut olduğu söylenebilir. Özellikle ruh-beden düalistleri arasında, bedenden ayrı, gayri-maddi bir ruh görüşü doğru kabul edilmediği takdirde ahlaksız, maneviyatsız, hissiz birer et yığınına dönüşeceğimiz düşüncesi yaygın gözüküyor.

Yalnızca dindarlar arasında değil, bu tür endişeler bir ruha ve Tanrı'ya inanmayan ateistler arasında bile mevcudiyetini korur. Eğer ilahî bir ruha sahip değilsek veya gayri-maddi bir yönümüz yoksa –ki bir şeyin gayri-maddi olması ilahî olmakla özdeşleştirilmiş gözüküyor– o halde hayatımızın bir hayvan belgeseline dönüşeceğine dair endişeler, toplumun her kesimini kuşatır. Steven Pinker'ın aktarımıyla:

> Solcuları cezbeden yazar Tom Wolfe sinirbilim ve evrim psikolojisini takdir etmesine rağmen, bu bilimlerin ahlaki çıkarımları için endişelenmektedir. "Üzgünüm ama ruhunuz az önce öldü" adlı denemesinde, bilimin en sonunda ruhu ("erdemlerin son sığınağını") öldürdüğünde "ortaya çıkan korkunç karnavalın, Nietzsche'nin 'tüm erdemlerin topyekûn kararması' ifadesinin bile fazlasıyla uysal görünmesini sağlayabileceğini yazmıştır.[104]

Ruh, ahlakın ve erdemlerin "son sığınağı" olarak görülmekte ve bu inancın da yitip gitmesi durumunda medeniyetin ve hoşgörünün bir anda çöküşe uğrayacağı düşünülmektedir.

---

[103] Murphy, *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?*, 125.
[104] Pinker, *Boş Sayfa: İnsan Doğasının Modern İnkârı*, 165.

Belki de böyle bir endişenin sebepleri arasında Tanrı'nın tenezzül edip bir madde yığınıyla ilişki kurmasının veya önemli tarihsel figürlerin (peygamberler, sahabe, evliyâ gibi) de bedenden ibaret olabileceği fikrinin insanları korkutmasıdır.[105] Yine de bu iddianın izlerini toplum ve akademi camiasında gözlemlemek çok da zor değildir. Günümüzde beyin üzerine yapılan bazı çalışmalar, dinî tecrübelerin beyinde nere(ler)de gerçekleştiğine ilişkin yorumlarda bulunmaktadır. Dahası, bu araştırmalar üzerine şu tür iddialar bina edilmektedir: Eğer bu tecrübeler beyne indirgenebiliyor ya da beyinde gözlemlenebiliyorsa o halde herhangi bir kutsal yanı bulunmamaktadır. Diğer bir ifadeyle bu argümanlar, yaşanan dinî tecrübelerin beyindeki belirli faaliyetlerle ilişkili olduğunu, bu nedenle de dinî tecrübelerin aslında beynin bir oyunundan ibaret olduğunu iddia ederler. Ancak Murphy'nin de belirttiği üzere bu tür bir çıkarım yanlıştır:

> Sıklıkla bu türden beyin görüntüleme çalışmaları üzerine yorum yapmam isteniyor. Her zaman şuna işaret ediyorum: Eğer birisi fizikalistse, benim gibi, beyin bölgelerinin dinî tecrübeyle alakalı olması şaşırtıcı değildir –hatta olmalıdır da. Ayrıca bu tür çalışmaların Tanrı'nın varlığına ya da yokluğuna ilişkin hiçbir şey söyleyemeyeceğine de işaret etmeye çalışıyorum.[106]

Eğer bir materyalistseniz, her tecrübe gibi dinî tecrübelerin de beyinden bağımsız bir şekilde gerçekleşmediğini düşünmek oldukça tabiidir. Tecrübî durumların, gayri-maddi bir şeyden ziyade beyinle veya maddeyle alakalı olmasının onları değersizleştireceği şeklindeki varsayım yaygın bile olsa, bu varsayımın doğruluğu yeterince açık değildir. Maddenin bu kadar değersiz ve deyim yerindeyse aşağılık bir şey olmasını düşünmek için yeterli gerekçelerimiz yoktur. Bir materyaliste göre de dinî tecrübeler pekâlâ anlamlı olabilir. Bu iddiaları temellendirmek adına madde ve anlam arasındaki ilişkiye daha yakından bakmamız gerekmektedir.

Maddi varlıklar olmamız gerçekten de bizi böylesine değersiz kılıyor mu? Ya da niçin böyle bir algı mevcut? Öyle gözüküyor ki bu durumun sebeplerinden biri, Platon, Aristo, Plotinus etkisinde kalan İslam dünyasının el-Fārābī ve İbn Sīnā gibi filozofların da aracılığıyla maddenin aşağı seviyede bir varlık olarak görülmesidir. Özellikle de sudur öğretisinin İslam felsefecilerine yansımasının bu konuda etkin olduğu gözlemlenebilir. Zira sudur teorisine göre, Tanrı'dan taşan varlık silsilesinin son bulduğu en değersiz nokta maddedir. Onlara göre varlık, Tanrı'dan yani en Yüce Varlıktan uzaklaştıkça değersizleşmektedir. Bu uzaklaşma ontolojik

---

[105] Bu son iddia için maalesef istatistiksel bilgilere başvuramayacağım; bu sebeple bu ifadelerin yalnızca kendi gözlemlerim ve çalışmamla alakalı karşılaştığım tepkilere dayalı bir genelleme olduğunu ifade etmeliyim.
[106] Murphy, *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?*, 68.

bir uzaklaşma yani varlık seviyesinde bir ayrılmadır. Dolayısıyla insan, bu maddi âlem ve üstündeki âlem yani soyut akıllar âlemi arasında amfibi[107] varlık olması nedeniyle maddeden daha üstün bir konumdadır. Benzer şekilde Platon da bedenin ruh için bir hapishane olduğunu ve ancak ondan kurtulmakla özgürleşebileceğini düşünmüştür. Benzer düşünceleri İbn Sīnā da tekrar etmektedir.

Eğer gerçekten de Plotinusçu ve İbn Sīnācı bu âlem tasavvuru ya da Platon'da olduğu gibi bedenin ruh için bir hapishane olduğu şeklindeki metafor doğruysa, maddenin aşağı bir varlık olduğunu varsaymakta haklı oluruz. Yine böyle bir evren anlayışı doğruysa, insanların gayri-maddi cevherlere sahip olduklarını düşünmek için oldukça haklı sebeplerimiz var demektir. Zira İslam filozoflarının tanımıyla oluş ve bozuluş (*kevn* ve *fesâd*) âleminde insanın maddi olduğu düşünüldüğünde, insanın ilâhî âlemle hiçbir şekilde irtibat kurabilmesi mümkün değildir.

Fakat bu tür bir âlem anlayışının teistik bir anlayışı yansıttığı veya kapsadığı doğru değildir. El-Eş'arī, el-Māturīdī ve el-Ğazālī, gibi birçok İslam filozofu –yaygın kullanımla İslam filozofu ifadesi yalnızca el-Fārābī ve İbn Sīnā gibi filozoflar için kullanılsa da bu terminolojiye bağlı kalmayacağım– böyle bir âlem anlayışına karşı çıkmışlardır. Onlara göre âlem, iradesiz bir taşmanın (sudûr, feyz) eseri değil, ilahî yaratmanın eseridir. Yani maddi âlem, Tanrı tarafından doğrudan yaratılmıştır –taşma/sudur teorisindeyse âlem bir taşma silsilesinin sonunda yer alır ve her taşma bir değer kaybına neden olur. Oysa klasik (yaratmacı) teist anlayışa göre madde, Tanrı'dan uzak, değersiz bir şey değildir. Böyle bir evren anlayışı içerisinde insanın maddi olmasının onu değersiz kılacağını düşünmek de doğru olmayacaktır. Zira bu tür bir teistik anlayışta ontolojik üstünlük söz konusu değildir.

Bu perspektiften bakıldığında, bir varlığı diğer bir varlık ya da varlıklardan üstün kılan yanı, onun neyden ve nasıl yaratıldığından ziyade, sahip olduğu sorumluluk ve irade gibi nitelikleridir. Belki de bu noktada düalist bir kimse, ruh olmaksızın irade, bilinç gibi niteliklere sahip olamayacağımızı iddia edebilir. Ancak bu, tartışmalı olan meselenin kendisidir. Dolayısıyla bu iddianın kabul edilebilmesi, kanıtlanmasına bağlıdır ve sunulan delillerin/argümanların kesin bir sonuç belirtmemesi durumunda, bu delilleri reddeden kişiyi bağlamayacaktır.

Gayri-maddi olmanın bir şeye değer kazandırıp kazandırmadığı ile alakalı diğer bir husus da hayvanların gayri-maddi ruhlara sahip olup olmadığı sorusuyla alakalıdır. Bilindiği üzere Descartes, hayvanların ruhlarının olmadığını iddia etmişti. Her ne kadar hayvanları

[107] Hem karada hem suda yaşayabilen canlılar. Burada hem aşağı (maddi) âleme hem de yukarı (soyut akıllar) âlemine intibak edebilen canlılar anlamında bir benzetme olarak kullanılmıştır.

gerçekten bilinçsiz veya hissiz varlıklar olarak görüp görmediği tartışılmışsa da onların "ruhsuz birer otomat" olduklarını ima etmiş ve yaygın olarak da Descartes bu hayvanları birer makine gibi hissiz saymakla suçlanmıştır. Bu durum hayvanlara yönelik bazı etik sorunları da beraberinde getirmiştir: Eğer hayvanlar hiçbir şey hissetmiyorlarsa, onlar üzerinde her türlü deney gerçekleştirilebilir mi? Tarihte Descartes'ın söylemini ciddiye alan bazı kimseler, hayvanlara yönelik canice davranışlar göstermişlerdir. Harari'nin ifadeleriyle:

> 17. yüzyılda Descartes tüm hayvanların bir robot ya da otomat misali kendi kendine işleyen akılsız varlıklar olduğunu ileri sürerken, sadece insanların hissedebileceği ve arzulayabileceği inancını koruyordu. Adamın biri köpeğe tekme attığında hayvan hiçbir şey deneyimlemiyor, bir otomatın tek bir his ya da istek duymadan kahve yapması gibi otomatik olarak havlayıp kaçıyordu.
>
> Bu yaklaşım o dönem geniş çevrelerce kabul gördü. 17. yüzyılda doktorlar içorganların nasıl çalıştığını gözlemlemek amacıyla hiçbir anestezi uygulamadan köpekleri canlı canlı kestiler üstelik vicdanları bile sızlamadan. Onlara göre ortada yanlış bir şey yoktu, tıpkı bir otomatın kapağını açıp dişlilerin dönmesini izlemekte bir sorun olmadığı gibi.[108]

Bu gibi etik sorunları ve bilimsel tartışmaları sebebiyle çağdaş ruh-beden düalistleri, hayvanların ruhlarının bulunmadığı gibi bir görüşü reddederler. Zira bu iddia, ağır bedeller doğurabilecektir.

Böylece düalizm, makul bir tavır sergileyebilmek adına hayvanlarda da ruhun olduğunu kabul etmek durumunda kalmıştır. Fakat teistik dinler, hayvanların ahlaki sorumluk sahibi olduklarını ve yaptıklarından hesaba çekileceklerini veya ahirette tekrar diriltileceklerini yadsır –özellikle Mu'tezilî düşünürlerden bazıları hayvanların da ahirette haklarını alacağını ifade etmişse de bu tutum çok yaygın değildir.[109] Bu tür bir düalizm, gayri-maddi ruha sahip olmakla birlikte, var edilen cansız varlıklar gibi sonunda yok olacak varlıkların mevcudiyetini kabul eder. Yani gayri-maddi olmak, değerli olmanın, en azından tek ölçütü olamaz. Bu noktada düalizm, değerli gayri-maddi varlıklar kategorisine de bir sınırlandırma getirmek durumundadır. Bu düalizme önemli bir itiraz olmasa bile, gayri-maddi olmanın Tanrı ile iletişim için veya değerli olmak için gerekli olduğu varsayımıyla ilgili şüpheleri arttırabilir. Gayri-maddi olmak değerli olmak için yeterliyse, ruha sahip hayvanlar neden yeterince değerli değildir?

---

108 Harari, *Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi*, 122.

109 Hayvanların ahirette diriltilecekleriyle alakalı görüşler için bkz. Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Kaknüs Yayınevi, 2014), 99.

Benzer endişeler bilimsel birçok gelişme hakkında yaşanmış ve yaşanmaya da devam etmektedir. Dünyanın evrenin merkezi olmadığı düşünüldüğü takdirde insanların evrendeki konumunun önemsizleşeceğini düşünen kilise, Galileo'yu yargılamış; Kopernik'in Dünya'nın Güneş etrafında döndüğü tezinin ortaya çıkması engellenmeye çalışılmıştır. Daniel C. Dennett farklı bir konu bağlamında Galen Strawson'ı eleştirirken bu tür endişelere şöyle değinir:

> Açık bir şekilde Strawson, kendi bilinç anlayışının haklı çıkmaması durumunda bizim, ahlak anlayışımızı terk etme, acıları görmezden gelme ve insanları kişiliksizleştirme tehlikesiyle karşılaşacağımızı düşünüyor. Hristiyanlar da ölümsüz ruh kavramı terk edildiğinde toplumun ani çöküşü hakkında benzer endişelere sahiplerdi. On altıncı yüzyılda Philipp Melanchthon, bir "Hristiyan prens"i, Dünya'nın Güneş etrafında döndüğü şeklindeki Kopernik'in teorisini baskı altına alması için, dışarı sızması halinde ortaya çıkacak kötü sonuçlarından korkması sebebiyle kışkırtmıştı.[110]

Dennett'ın, Strawson ile olan tartışmasında haklı olup olmadığını bir kenara bırakırsak, pasajda dikkat çekilen husus oldukça önemlidir. Dennett'ın da belirttiği üzere, birçok bilimsel gelişme, ilk ortaya atıldıklarında –özellikle de o konuda dinî inançlara entegre olmuş farklı teoriler mevcutsa– bir tür dine başkaldırı olarak yorumlanmış; ancak zamanla bu katı tavır yumuşamak zorunda kalmıştır. Benzer bir durum, daha başlarda bahsettiğimiz atomcu ve ruhçu görüş arasında da mevcuttur. Atomculuğu İslam'a ait metinlerin bir sonucu olarak gören ve bunun karşıtı olan gayri-maddi ruh anlayışını ise din-dışı olarak yorumlayan bu atomcu anlayış, zamanla yerini "İbn Sīnā'dan mülhem bir gayri-maddi ruh anlayışına bırakmıştır."[111] Görüşler değişmişse de teistik endişelerin aynı oranda azaldığını iddia etmek oldukça zordur. Geçmişte maddi ruhtan vazgeçilmesi durumunda "Kitap, sünnet, sahâbenin icmâı, akıl ve fıtrat"ın[112] yok sayılacağı şeklindeki endişeler tersine dönerek, gayri-maddi ruhtan vazgeçilmesi durumunda bunun olacağı şeklinde bir endişe haline dönüşmüştür.

Teistik görüşlerle birlikte savunulan felsefi ve bilimsel görüşlerin tarihsel süreç içerisinde değişime uğraması oldukça doğaldır. Zira bir kimsenin, sahip olduğu dini inançlarla evrene ilişkin bildikleri arasında bir uyum sağlama çabasında olması normal bir durumdur. Fakat bu durum, bilimsel ve felsefi yaklaşımlardaki sürekli değişim göz önünde bulundurulduğunda bazı problemlere yol açabilmektedir. Belirli bir dönemde kabul görmüş felsefi ya da bilimsel bir düşüncenin dini inançlarla bağdaştırılması, bu düşüncelerin dinin bir

---

110 Daniel C. Dennett, "'Magic, Illusions, and Zombies': An Exchange", *The New York Daily* (2018).
111 Ayman Shihadeh, "Classical Ash'ari Anthropology: Body, Life and Spirit", *The Muslim World* 102/ (2012), 433.
112 İbn Kayyim El-Cevziyye, *Kitābu'r-Rūḥ*, çev. Şaban Haklı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 254–255.

parçasıymış gibi algılanmasına neden olabilir. Böyle durumların yol açtığı temel tehlike, söz konusu felsefi/bilimsel yorumun yanlışlandığı veya değiştiği durumlarda, teistik düşüncenin de bu değişimden zarar görmesidir. Teistik düşüncenin bir parçası haline gelen felsefi/bilimsel inançların yanlışlanması, bağlanmış oldukları teistik düşüncenin de yanlış olduğunun zannedilmesi gibi sonuçlar doğurabilmektedir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, teistik bir boyut kazanmış herhangi bir metafiziksel, felsefi veya bilimsel düşüncenin, o inancın özüne ait olmayabileceğidir. Benzer şekilde, ruh-beden ilişkisi bağlamında düalizmi veya monizmi (materyalizmi) benimseyen bir kimsenin de bu anlayışını dinin tek yorumu olarak görmesi ve olabilecek tüm yeni bilimsel ve felsefi anlayışların önünü tıkaması sakıncalıdır.

Gayri-maddi ruh anlayışından yani düalizmden vazgeçmekle ilgili diğer bir endişe de düalizmle birlikte ahlak, din, insanî değer, toplumsal kurallar gibi birçok erdem ve değerin ortadan kalkacağı şeklindedir. Bu endişenin altındaki sebebin felsefi olmaktan ziyade psikolojik olduğu ifade edilebilir. Buna göre, insanı yalnızca maddi bir varlık veya daha kaba bir ifadeyle bir et yığını olarak görmek, onu hayvandan farksızlaştıracak ve sorumluluk duygusunu ortadan kaldıracaktır. Ancak, böyle bir endişeyi haklı kılacak şekilde ruh ve değerler arasında zorunlu bir ilişkinin olduğu –en azından şimdiye dek– gösterilebilmiş değildir. Bir canlıya zarar vermenin kötü olabilmesi veya ayakta durmakta zorlanan bir kimseye otobüste yer vermenin iyi olarak vasıflandırılabilmesi için gayri-maddi bir ruha sahip olmam gerektiği iddiasını anlamak oldukça zordur. En azından bunun için iyi bir argüman sunulmuş değildir.

Belki de bir kimse, tam da bu noktada, maddenin amaçsız, anlamsız ve değersiz olduğunu, ahlaki bir eylemde bulunabilmek için bizi maddenin ötesinde olan mana boyutuna taşıyacak olan gayri-maddi bir cevherin bulunması gerektiğini iddia edebilir. Yine belki de bir zamanlar Platon'un iddia ettiği gibi anlamlar, maddi âlemin ötesinde, ezelî ve ebedî birtakım varlıklarla bir biçimde alakalıdır ve belki de bizler, gerçekten de maddeyle olan bağımızı koparıp bu ruhani varlıklara benzedikçe erdemli oluruz. Fakat bu tür çıkarımlar, birçok metafizik varsayımın ardından gelen yargılardır –bizim tümellere benzeyebilen varlıklar olmamız veya benzememiz gerektiği gibi. Bir eylemin erdemli olabilmesi için zaman ve mekânın ötesindeki bazı tümellerle (veya idelerle) bir benzerlik taşıması gerektiği iddiasının, erdemliliğin varlığını meşru kılan tek açıklama olduğunu söylemek oldukça zordur. En azından Tanrı'nın, iyi ve kötüyü kavrayabilen *maddi varlıklar* yaratarak, onları davranışlarından niçin sorumlu tutamayacağı açık değildir.

Öte yandan maddi bir varlığın da –önceki bölümde ele alınan– kişi, özgürlük ve sağ-kalım gibi kriterleri sağlayabileceği, dolayısıyla da akıl sahibi ve ahlaken sorumlu bir varlık olabileceği kabul edildiğinde, gayri-maddi bir varlığın gerekliliği sorusu gündeme gelmeye

başlar. Ancak bu sonuca hızlı bir şekilde varmış olmamak adına maddi bir nesnenin bu tür kriterleri karşılayıp karşılamayacağına ilişkin endişeleri incelemeye devam edelim. Bu bölümde maddi olmanın insanı değersizleştireceğine ilişkin bazı endişeleri gördük. Şimdi de materyalizmin insanı sıradan bir nesneden farksız, diğer bir ifadeyle bir et yığını kıldığı ve bu maddi varlığın diğer nesnelerden farklı nitelikleri olamayacağı şeklindeki bazı endişeleri ele alalım. Zira materyalizmin pek çok türü –ikinci bölümde de bazı örneklerini göreceğimiz üzere– her maddi varlığın tümüyle maddi niteliklere indirgenemeyeceğini iddia eder. Ancak bu durum, o şeyin gayri-maddi olmasını gerektirmez.

2.2. Materyalizm ve İndirgemecilik

Materyalizmin bir tür anlam kaybına yol açtığı şeklindeki düşüncenin bir diğer kaynağı da onun indirgemecilikle karıştırılmasıdır. Öyle ki maddeci düşünce benimsenirse, anlam yüklediğimiz her şey, sıradan maddelerden ibaret hale gelecektir. Gündelik dile de yansımış olan "ruhsuz" gibi ifadeler, maddeye atfettiğimiz olumsuz anlamın altını çizmektedir. Donuk, duygusuz, hissiz bulduğumuz şeyleri, örneğin bir oyunculuğu "ruhsuz" diye niteleriz. Yine maddi ve manevi olarak yaptığımız ayrımlar da maddeye atfettiğimiz konumun bir göstergesidir.

Bu endişeye göre, materyalizm kabul edildiği takdirde, hayatı anlamlı kılan tüm kavramlara veda etmemiz gerekir. Bu endişeyi bazı sorulara dönüştürerek dile getirirsek: "Acı, sevgi, merhamet ve inanç gibi önemli hususlar nasıl olur da yalnızca beyindeki birtakım etkileşimlerden veya kimyasal reaksiyonlardan ibaret olabilir?", "Sayısız şiir ve romana konu olan sevgi, üzüntü, fedakârlık gibi hayatımızı anlamlandıran kavramlar, nasıl olur da mekanik beynin bir parçası olabilir?" "Tüm duygulanımlarımız yalnızca beyinsel süreçlerden mi ibaret?", "Ne yani? Aslında sevdiğim bir insana 'seni seviyorum' demek yerine 'seni görünce dopaminlerim (veya hangi nörokimyasal maddelerse onlar) harekete geçiyor' mu demem gerekir?", "Bilinçli olmak yalnızca bir beyin durumuna indirgenebilir mi?" Bu ve bunun gibi pek çok soru, materyalizm denince akla gelen endişelere dair kaba bir tasvir ortaya koymaktadır. Pekâlâ, bu eleştirilerin gerçeklik payı nedir? Gerçekten de materyalizm, bu iddialardaki gibi hayatı tamamen anlamsız, deyim yerindeyse "ruhsuz" bir hale mi sokar?

Açıktır ki ister aşırı materyalist bir tutum benimseyin isterseniz gayri-maddi ruh anlayışına sonuna kadar inanın, zihin dünyanız bir anda değişim geçirmez. Yani maddeden ayrı bir şey olarak ruhun var olduğunu kabul etmeniz size bir farkındalık patlaması yaşatmayacağı gibi, bilincin varlığını kökten reddeden eleyici bir yaklaşıma kapıldığınız bir durumda da

zihinsel yaşantıdan yoksun bir zombiye[113] dönüşmezsiniz. Dolayısıyla burada materyalizmin yol açıp açmayacağı sorgulanan anlam kaybı, benimsenen teorilerin açıklama gücüyle alakalı bir kayıptır. Peşine düştüğümüz anlam sorunu, benimsenecek bir materyalizmin gerçekten de hayatımızı anlamlı kılan şeyleri dışarıda bırakıp bırakmadığı merkezinde tartışılacaktır.

Materyalizm benimsendiği takdirde "madde yığınından başka bir şey olmayacağımız" şeklindeki eleştiriler, aslında materyalizmin bir türü olan "indirgemeci materyalizm"in (*reductive materialism*) veya eleyici materyalizmin (*eliminative materialism*) iddialarını hedef almaktadır. Eleyici materyalizm zihinsel durumlarımızın tümüyle illüzyon olduğunu ve bir gerçekliğe sahip olmadığını iddia eder. İndirgemeci materyalizm ise zihinsel durumlarımızın (acı, sevgi, nefret, inanç vd.) kapsamlı bir şekilde ve anlam kaybına uğramaksızın fiziksel ifadelere dönüştürülebileceğini iddia eder. Bu indirgemeci tutumun en meşhur örneği, acı hissinin aslında beyindeki c-liflerinin ateşlenmesinden başka bir şey olmadığı iddiasıdır. Bu sebeple indirgemeci materyalist anlayışların, sözü geçen ithamlardaki gibi hayatı anlamlı kılan tüm zihinsel olay ve durumları, beyindeki olay ve durumlarla özdeşleştirmeye çalıştığı doğrudur. Ancak böyle bir indirgemenin gerçekten de anlam kaybına yol açıp açmayacağı ayrı bir sorudur. Biz burada, indirgemeci bir yaklaşımın zihinsel dünyamızı ne kadar eksiksiz açıklayabileceği üzerinde durmayacağız. Bunun yerine, anlam dünyamızı olduğu gibi muhafaza edebilen materyalist bir teorinin mümkün olup olmadığına değineceğiz. Zira eğer böyle bir materyalizm türü varsa ve bu teori gerçekten makulse, materyalizmin zorunlu olarak hayatımızı anlamsız kıldığı şeklindeki bir genellemenin yanlışlığı ortaya çıkacaktır.

Materyalizm, tüm duygu dünyamızı ve bilincimizi maddeye indirgeme yoluyla açıklamak zorunda değildir. Böyle bir tavrın sadece bilinci yok sayan eleyicilerin ve bilinci maddeye indirgeyen (onla özdeşleştiren) indirgemecilerin tutumuyla sınırlı olduğu söylenebilir. David Papineau'nun da belirttiği gibi "materyalizm elemek değildir."[114] İndirgemeci-olmayan materyalizm ise zihinsel fenomenlerin tamamıyla fiziksel olarak açıklanmak zorunda olduğu iddiasını reddeder. Dolayısıyla fiziksel açıklamalar, indirgemeci-olmayan materyalistlere göre, insana dair her şeyi açıklama noktasında yetersizdir.[115] Bu noktada düalistler ve indirgemeci-olmayan materyalistler arasında bir ortaklık söz konusudur. Sharpe ve Corcoran'ın da ifade ettiği gibi:

---

[113] Felsefî anlamdaki zombi, televizyon dizilerindeki ve filmlerdeki zombilerden farklı olarak normal bir insanın davranışlarını gösterirler. Ancak bilinçten yoksundurlar.

[114] David Papineau - Howard Selina, *Bilinç: Zihnin Sırlarını Anlamak için Çizgibilim*, çev. Duygu Akın (İstanbul: NTV Yayınları, 2015), 84.

[115] Kevin Corcoran - Kevin Sharpe, "Explaining Consciousness", *Neuroscience and The Soul: The Human Person in Philosophy, Science and Theology*, ed. Thomas M. Crisp vd. (Michigan: Eerdmans Publishing Company, 2016), 182–189.

> İndirgemeci-materyalistlerin aksine biz, birinci-şahıs perspektifi ve fenomenal bilinci *temel* (*fundamental*) kabul ediyoruz. Yani birinci-şahıs perspektifi ve fenomenal bilincin var olduğu bize göre tartışmasız ve reddedilemezdir. Bilinç ve öznelliği "bilimsel olarak kabul edilebilir" bir biçimde "natüralize" etmeye yani tamamıyla objektif bir üçüncü-bakış fenomenine indirgemeye hiç gerek yoktur.[116]

Sharpe ve Corcoran, indirgemeci-olmayan görüşe göre zihinsel fenomenlerin bilimsel olarak hiçbir zaman açıklanamama ihtimaline de dikkat çeker. Çünkü bilim, nesnel bir dil kullanır. Ancak tecrübenin öznel yapısının, nesnel açıklamalarla nasıl ortaya konabileceğini görmek oldukça zordur.[117] Benzer şekilde günümüzün meşhur indirgemeci-olmayan materyalistlerinden David Chalmers da fiziksel açıklamaların bilinçli tecrübeyi tam olarak izah edemeyeceğini şöyle ifade eder:

> Beyin çevresindeki tüm fiziksel yapıyı ve farklı tüm beyin işlevlerinin nasıl gerçekleştiğini açıkladığımızda, geriye fazladan açıklanması gereken bir şey kalır: bilincin kendisi. Niçin tüm bu yapı ve işlevler tecrübeye yol açmaktadır? Fiziksel süreçler hakkındaki hikâyeler bunu söylemez.[118]

Chalmers'a göre ne kadar iyi fiziksel açıklamalara ulaşırsak ulaşalım, her zaman bunun ötesinde açıklamaya ihtiyacı olan bir şey yani bilincin kendisi kalacaktır. Fiziksel açıklamalar ve bilinç arasındaki bu boşluğu, Joseph Levine, "açıklayıcı gedik" (*explanatory gap*) olarak isimlendirmiştir.[119]

Fiziksel süreçler ve bilincin doğası arasındaki gedik, indirgemeci-olmayan materyalistlere göre açıklanamayacak kadar geniştir. Chalmers, fiziksel süreçlerin bilince nasıl yol açtığı hakkındaki zorluğa binaen bunu "bilincin zor problemi" (*hard problem of consciousness*) veya kısaca zor problem olarak isimlendirmiştir.[120] Zor problemin çözümü hakkında düşünmek bile bazen paradoksal gözükebilir. Kolay problem ise zihinsel işlevler ve beyin arasındaki bağıntıların/korelasyonların (*correlation*) keşfidir. Bunun en basit örneği daha önce de kullandığımız "c-liflerinin ateşlenmesi" ile "acı" arasındaki eşleşimdir. Nörobilimsel araştırmalar kolay probleme yönelik oldukça başarılı çalışmalar gerçekleştirir. Kolay problem olarak isimlendirilmiş olması, aslında bu araştırmaların çok kolay yapılmasından değil, en azından mevcut bilimsel araştırma yöntemlerimizin bu tür araştırmaların nasıl

---

116 Corcoran ve Sharp, "Explaining Consciousness," 186.
117 Corcoran ve Sharp, "Explaining Consciousness," 186–7.
118 David Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* (Oxford University Press, 1996), 107.
119 Joseph Levine, "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap", *Pacific Philosophical Quarter* 64/4 (1983), 354.
120 Chalmers, *The Conscious Mind*, 1–3.

yürütülebileceğine ilişkin doğru stratejiler belirleyebilmesinden kaynaklanır. Chalmers'ın da belirttiği gibi, kolay problemin kolaylığı, zor probleme nispetledir.[121] Fakat beynin bu tür psikolojik durumları nasıl ortaya çıkardığı şeklindeki zor sorular hakkında benzer bir başarıdan bahsetmek mümkün değildir. Zor problemin barındırdığı zorluk, onun mevcut bilimsel araştırma yöntemlerimiz açısından umutsuz gözükmesi ve bu problem bir kez çözüldüğünde, evren hakkındaki düşüncelerimizi köklü bir şekilde değiştirebilecek gibi durmasıdır.

Her ne kadar zor problem, Chalmers'a göre, fiziksel süreçlere başvurularak tamamıyla açıklanamasa da o, bu durumun natüralizm sınırları dışına çıkmayı gerektirmediğini düşünmektedir. Chalmers'a göre bilinci açıklamak için yapılması gereken şey, yeni türden temel yasaların icat edilmesidir. Temel yasalardan kasıt, tıpkı günümüz fiziğinin temel öğeleri olan atomaltı parçacıklar ve bunlar arasındaki ilişkilere dair yasalar gibi yasalardır. Bu fiziksel yasalar oldukça temeldirler ve fazladan bir açıklamaya ihtiyaç duymazlar. Dahası, diğer açıklamalar bu temel açıklamalara dayanırlar. Chalmers, bilince dair yeni açıklamalara duyulan ihtiyacı, on dokuzuncu yüzyılda Maxwell'in elektromanyetizmaya dair açıklamalar sunabilmek için yeni yasalar ortaya koymasına benzetir. Tıpkı Maxwell'in elektromanyetizmaya dair açıklamalar sunabilmek adına yeni yasalar üretmesi gibi bilinci açıklayabilmek için de yeni yasalara ihtiyacımız vardır. Chalmers'ın ifadeleriyle:

> Bilinç hakkında burada neler döndüğü meselesi, bir açıdan, on dokuzuncu yüzyılda elektromanyetizm hakkında olup bitenlere benzer. Elektromanyetik fenomeni, hâlihazırda bilinen mekanik prensipler içeren fiziksel yasalar bağlamında açıklama girişiminde bulunulmuştu ama bu başarısız oldu. Elektromanyetik fenomeni yani elektromanyetik yük ve elektromanyetik güçler gibi özellikleri açıklamak için onları temel yasalar olarak kabul etmek gerektiği ortaya çıktı ve Maxwell yeni temel elektromanyetik yasalar sundu. Fenomen ancak böyle açıklanabildi. Aynı şekilde bilinci açıklamak için de fiziksel teorinin yasaları ve özellikleri yetersizdir. Bir bilinç teorisi için yeni temel özellikler ve yasalar gerekir.
>
> Bu görüş çağdaş bilimsel dünya görüşüyle tamamen bağdaşır ve tümüyle natüralistiktir.[122]

Bilince dair ortaya konulması gereken yeni yasalar olduğunu düşünen Chalmers'a göre, bu yeni yasalar, bizleri natüralizmin dışında bir pozisyona itmek zorunda değildir. Onun kendi görüşünü "natüralist düalizm" (*naturalistic dualism*)[123] olarak adlandırması, Kartezyen anlamda bir cevherci düalizmin öne sürdüğü tabiatüstü ruh anlayışından tamamen farklıdır.

[121] Chalmers, *The Conscious Mind*, 1–3.
[122] Chalmers, *The Conscious Mind*, 127.
[123] Chalmers, *The Conscious Mind*, 128.

Diğer bir ifadeyle Chalmers'a göre makinede bilinç olsa da bir hayalet yoktur. O, cevher düalizmini şöyle eleştirir:

> Bilinç evrenin fiziksel özelliklerinin üzerinde ve ötesinde yine evrenin bir özelliğidir. Bu onun ayrı bir "cevher" (*substance*) olduğu anlamına gelmez; cevherlerin düalizmini oluşturan şeyin ne olduğu bana oldukça muğlak gözüküyor. Bildiğimiz tek şey, bu dünyadaki bireylerin fiziksel niteliklerinden ontolojik olarak ayrı olan niteliklerinin –fenomenal niteliklerinin– var olduğudur.[124]

Dolayısıyla Chalmers, natüralist bir görüş içerisinde bilince yer açmaya çalışmaktadır. O, evrende yalnızca maddi olan varlıkların (cevherlerin) bulunduğunu düşünür. Yani evrendeki varlıkların tamamı maddidir. Ancak bu maddi evren içerisinde zihinsel ve gayri-maddi barındırır. Böylece Chalmers, kendisini düalizm ve materyalizm arasında bir konuma yerleştirse de evrendeki tüm cevherleri (tikel varlıkları) maddi görmesi ve maddi olmayan varlıklara yer bırakmaması bakımından maddeci bir yaklaşım benimsemektedir. Burada da görüldüğü gibi, evrendeki her varlığın maddi olduğunu iddia eden bir materyalist, tüm niteliklerin de maddi olması gerektiğini iddia etmek zorunda değildir.

Diğer taraftan indirgemeci materyalistler, bilimin bilinçli olguları açıklayamayacağı şeklindeki iddiayı fazla karamsar bulurlar. Onlara göre özellikle günümüz beyin bilimlerinin gösterdiği kayda değer gelişmeler oldukça umut vericidir. Daniel Dennett, düalist anlayışın en büyük kusurunun, bilinci ve insanın tabiatını bir gizeme sürükleyerek onu hiçbir zaman açıklayamayacağımız bir hale büründürmesi olduğunu düşünür.[125] Oysa bilimsel gelişmelerin tarihine baktığımızda, hiçbir şekilde açıklanamayacağı düşünülerek gizemli yorumlara konu olmuş, fakat sonrasında ortaya çıkan yeni veriler ışığında tümüyle anlaşılır hale gelmiş birçok fenomenle karşılaşırız. Materyalistlere göre bilinç hakkındaki karamsar tutum da geçmişteki bu iddiaların hatasını taşımaktadır. Farklı bir şekilde tekrar ifade edersek, bu materyalistlerin iddiası şudur: Geçmişte de açıklanamayacağı düşünülen birçok şey oldu ve birçok kişi bunları birtakım gizemli varlıklara veya fenomenlere başvurarak açıklamaya çalıştılar. Ancak günümüzde bunların tabii açıklamaları olduğunu biliyoruz. Tıpkı bunun gibi bilinç de günün birinde tabii bir açıklamaya kavuşacaktır. Örneğin, yakın bir zamana kadar bilimsel olarak açıklanamayacağı düşünülmüş fenomenlerden biri, canlılık olgusudur. Birçok insan canlılığın, cansız maddeler tarafından meydana getirilmiş olmasının anlaşılamaz bir iddia olduğunu düşünmüşlerdir. Bu nedenle canlılığın, yaşam ruhu (*élan vital*) denilen maddeden farklı ve manevi bir şey tarafından sağlandığını iddia etmişlerdir. Ancak günümüzde canlılık denen olgu,

---

[124] Chalmers, *The Conscious Mind*, 125.
[125] Dennett, *Consciousness Explained*, 37.

yalnızca biyolojik olgulara referansla açıklanabilir. Dolayısıyla bu materyalistlere göre bilincin veya birinci-kişi bakış açısının bilimsel bir açıklamasının olamayacağı şeklindeki iddia da canlılığın açıklanamaz olduğu düşüncesiyle aynı hatayı içermektedir.

Ancak bilincin tamamıyla fiziksel bir açıklamasının sunulamayacağını iddia eden filozoflar, canlılığın açıklanamayacağı iddiası ile bilincin açıklanamayacağı iddiasının yeterince benzer olmadığı noktasında ısrarcıdırlar. Günümüz zihin felsefecilerinden Susan Blackmore ile Chalmers arasındaki şu diyalog, bu farklılığın nedenlerini ortaya koyar:

> (Blackmore:) 200 yıl öncesine gittin diyelim. İnsanlar élan vital, yaşam ilkesi, işte adına ne dersen, bunlardan bahsediyorlardı. Onlar da senin şu an söylediğinle aynı şeyleri söylerdi muhtemelen: "Bedenin içindeki kimyayı kavramanın yaşamı anlamamıza nasıl yardımcı olacağını anlamıyorum; bu farklı bir şey" Sence de doğru bir analoji değil mi bu?

Chalmers'ın Blackmore'a cevabı ise şu şekildedir:

> İki yüz yıl önce dirimselciler [*vitalist*], "Bu davranışlar, işlevler, büyüme ve üreme gibi inanılmaz şeylere sahip olmanın nasıl mümkün olduğunu anlayamıyorum. Ölü madde bunu nasıl yapabiliyor?" diyordu. Dolayısıyla, bir hayati ruhun [*vital spirit*] devreye girmesi gerektiğini düşündüler. Mekanizmaların bütün bunları yapabildiği açığa çıktı ve dirimselcilik yok oldu. Ama asıl ilginç olan, bunun dirimselcilerin bile kabullendiği bir şeyi gösteriyor olması: Yaşamı açıklamak söz konusu olduğunda açıklamamız gereken tek şey, nesnel üçüncü şahıs davranışlarıydı.
>
> Bilinç konusunda ise durum oldukça farklı. Nelerin açıklanması gerektiği hakkında mutabık olabiliriz. Davranışım, tepkilerim, beyanlarım; bunlar tamam. Hatta, en azından şimdilik, bilimin bunların hepsini açıklayabildiğini farz edelim. Ama açıklanması gereken şeyler bunlardan ibaret değil ki. Asıl veriyi, yani öznel deneyimden gelen veriyi dışarıda bırakmış olduk ve bunun, yaşam örneğinde bir analojisi yok.[126]

Chalmers'a göre bilinç fenomenini diğer olgulardan ayıran temel fark, bilincin birinci-bakış açısı yani öznellik içermesidir. Ancak diğer tüm fenomenler, yalnızca üçüncü-bakış açısı dilinden aktarılabilir. Yaşam denen şeyin, organizmanın üreme gibi belirli faaliyetlerinden ibaret bir şey olduğu düşünüldüğünde, tüm bunlara dair üçüncül perspektiften açıklamalar sunmak mümkündür. Ancak "acı çekiyorum" diye bağıran ve acıyla inleyen bir kimsenin öznel deneyimini tahlil etmek, üçüncü-kişi bakışının ötesinde ifadeler gerektirmektedir. Zira "onun beyninde c-lifleri seri bir şekilde ateşleniyor" gibi bir ifade, bilinç konusunda indirgemeci-

---

[126] David Chalmers, Röportaj, 54-5. Yalnızca ek olarak konuşan kişi parantez içerisinde belirtildi.

olmayan kimselere göre, o kişinin içinde bulunduğu durumu aktarma konusunda yetersizdir. Yalnızca fiziksel girdi ve çıktılar, kişinin zihinsel durumlarını ve öznel tecrübesini izah edemez.

Chalmers'a göre nasıl ki kuark, foton, elektronlar ve bunların aralarındaki ilişkilere dair yasalar tabiatın temel öğeleriyse, bilinç de tabiatın temel öğelerinden bir şey olarak kabul edilmelidir. Aksi takdirde tabiatta gerçek bir şey dışarıda bırakılmış olur.[127] Dışarıda bırakılan bu şeyin ne olduğuna dair en iyi tariflerden biri, diğer bir indirgemecilik karşıtı olan Thomas Nagel tarafından yapılmıştır. "Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?"[128] isimli makalesiyle tartışmaları körükleyen Nagel, aynı zamanda indirgemeci yaklaşımların dışarıda bıraktığı şeyi anlamaya yardımcı olacak açıklamalarda bulunmuştur:

> Yarasaların deneyim yaşadığına inanmanın temelinde, yarasa olmak gibi bir şeyin olması vardır. Çoğu yarasanın (özellikle küçük yarasaların) dış dünyayı sonar ya da çıkardıkları çok hızlı, yüksek frekanslı çığlıkların ses yansımalarıyla tanıdıklarını, menzilleri içindeki cisimleri algıladıklarını biliyoruz. Bizim gözlerimizle tanımamıza karşılık, yarasaların beyinleri, dışarı giden dürtüleri ardından gelen yansımalarla birleştirecek ve böylelikle elde edilen bilgiyle mesafe, boyut, şekil, hareket ve dokuları algılayacak biçimde tasarlanmıştır. Bir algılama türü olana yarasa sonarı işlemsel açıdan bizim duyularımıza kesinlikle benzemediğinden, öznel olarak deneyimini yaşayabileceğimiz ya da hayal edebileceğimiz bir şey değildir.[129]

Yarasa olmanın nasıl bir şey olduğu hakkında düşünmek, Nagel'a göre, bizleri dile dökülemeyen fenomenal gerçekliklerin varlığını kabul etmeye zorlar.[130] Bu ifadeyi yani "x olmak nasıl bir şeydir" ifadesini birçok canlı türü için kullanabiliriz. Böyle bir ifadenin fiziksel açıklamaların ötesinde bir anlam taşıyor olması, bilinçli olgularla alakalıdır. Bir taş olmanın nasıl bir şey olduğu hususunda ise ciddi bir tartışma yoktur –panpsişistler[131] bir taşın da kendi yapısı ölçüsünde bilinç sahibi olabileceğini ifade etseler de bu tür iddiaları bir kenara bırakacağım.

Nagel, Chalmers ve Searle gibi birçok materyalist filozof, zihinsel durumların ve bilincin önemine vurgu yapmakta ve bunların maddeye indirgenemeyeceğini vurgulamaktadır.

---

[127] David Chalmers, *The Character of Consciousness* (New York: Oxford University Press, 2010), 5–9.
[128] Thomas Nagel, "Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?", çev. Füsun Doruker, *Aklın G'özü*, ed. Daniel C. Dennett - Douglas R. Hofstadter (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2008), 377–390.
[129] Nagel, "Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?" 379.
[130] Nagel, "Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?" 382.
[131] Her şeyin ruhu olduğu ya da düşük seviyede bile olsa bir bilinci olduğu iddiasıdır. Günümüzde bu görüşün en çarpıcı örneklerinden biri Chalmers'ın *The Conscious Mind* kitabındaki "Termostat Olmak Nasıl Bir Şeydir?" (*What is It like to be a Thermostat*) başlıklı yazıda gözlemlenebilir. Chalmers, panpsişist olmadığını, daha doğrusu bu konuda agnostik olduğunu iddia etse de onun iddialarını panpsişist bulmamak oldukça zordur. Bkz: David Chalmers ve John Searle, "Consciousness & the Philosophers: An Exchange" *The New York Review* 6, (1997) URL: https://www.nybooks.com/articles/1997/05/15/consciousness-and-the-philosophers-an-exchange/"

Ancak bu filozofların hiçbirisi cevherci düalist değildir. Dolayısıyla tüm materyalistlerin, bilinci ve zihinsel durumları bir kenara bırakarak veya değerleri/anlamları önemsizleştirerek bir felsefe ve bilim oluşturmaya çalıştıkları söylenemez.

Bu noktada materyalizme yapılabilecek bir itiraz, materyalistlerin tutarlılığı konusunda olabilir. Şöyle denebilir: Bir materyalist tutarlı bir şekilde bilinç, zihin, değerler gibi kavramları kendi materyalizmleriyle tutarlı bir biçimde savunamazlar. Yani materyalist olunduğu halde insanın önemini, değerini, özgürlüğünü ve bilincini muhafaza ettiğini iddia eden bir materyalistin, kendisiyle çeliştiği söylenebilir. Ancak böyle bir itiraz güçlü bir desteğe ihtiyaç duyar. Sorulacak ilk soru şöyle olacaktır: Bilinçle ilgili düalizmin daha iyi açıkladığı ve materyalizmin açıklamakta zorluk çektiği hususlar hangileridir? Fenomenal bilinç gerçekten de düalizmle daha mı iyi açıklanır? Yani maddi olmayan bir zihin/ruh düşünebildiğini iddia etmek, gerçekten de düşüncenin nasıl var olduğunu açıklar mı? Bu gibi sorulara "makineler düşünebilir mi?" başlığı altında detaylı bir şekilde değinilecek. Yine de burada, Ian Ravenscroft'un ifadeleri üzerinden bu iddiaya ilişkin bir itiraza kısaca değinebiliriz:

> Nihayetinde fizikalizmin fenomenal bilinci açıklamada zorluk çektiği düşünülebilse bile cevher düalizmi için kolay bir zafer yoktur. Gayri-maddi zihnin fenomenal bilince nasıl sahip olduğu konusunda cevher düalistlerinin hiçbir açıklamaları olmadığına dikkat edin. Denebilir ki fiziksel olmayan zihin basitçe bilinçlidir. Ama artık cevher düalisti bu iddiayı makul hale getirmek zorundadır. Dahası, argümansız bir şekilde fiziksel olmayan zihnin fenomenal bilince sahip olduğunu öne sürmekte sorun yoksa niçin fizikalist de aynı hamleyi yaparak kendi işini kolaylaştırmasın? Beyin basitçe fenomenal bilince sahiptir ve bu olgu için hiçbir açıklamaya da ihtiyaç yoktur.[132]

Materyalizmin bu gizemli durumu açıklamakta çektiği zorluklar, onun tutarsız olduğu anlamına gelmez. Zira düşünmenin maddi olmayan bir şey tarafından gerçekleştirildiğini varsaydığımızda da gizem ortadan kaybolmamakta, hatta birken iki olmaktadır. Çünkü artık sadece düşünce değil, düşünen şeyin kendisi (zihin) de gayri-maddi, incelenemez ve gizemli bir şey haline gelmiştir. Dolayısıyla materyalizm ve hayatımızı anlamlı kıldığını düşündüğümüz zihinsel durumların (inanç, sevgi, arzu, istek, bilinçlilik vd.) varlığı bir arada savunulabilir. Materyalizmin bazı türleri, örneğin bilinçli durumları tamamıyla yanılsama olarak gören eleyici materyalizm gibi görüşler olduğu doğrudur. Bunlara göre bilincin zor problemi diye bir şey de bulunmamaktadır. Zoltan Torey'in de ifade ettiği gibi, bu, "ne zor problem ne de bir problem"dir.[133] Ancak materyalizmin her türünün, fenomenal bilinci veya

---

[132] Ravenscroft, "Why Reject Substance Dualism?", 272.
[133] Zoltan L. Torey, *Bilinçli Zihin*, çev. Ali Bucak (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2019), 145.

zihinsel herhangi başka bir unsuru elediğini söylemek doğru olmayacaktır. Materyalist iki farklı düşüncenin birbirinden ne denli farklı olabileceğine ilişkin bir örnek olarak, ateist bir materyalist olan Cristoph Koch ile Daniel Dennett arasındaki şu ilginç diyaloğa bir göz atabiliriz:

> Bu konuda Dan Dennett'la bir defasında yazışmıştık. Ben bir tırmanıcıyım ve uzun dağ yürüyüşleri yapıyorum. Bir gün dişim feci ağrıdığı için Sierralarda olduğum esnada tırmanma gezimi iptal etmek zorunda kaldım – evet, yine diş ağrısı. Dennett … hakiki gerçek bilinçli bir duyumsamanın olmadığını ifade eden bir mektup yazmıştı bana. Henüz geri dönmüştüm ve ona tırmanma gezimin bu berbat diş ağrısı yüzünden iptal ettiğimi söyledim. Mesele, elimi ağzıma götürüp sıvazlamam ve "off, bu çok kötü" dememden ibaret değil, kafamın içinde bu berbat his vardı dedim. Linguistik açıdan kafamın karışık olduğunu da söyleyemezsin, çünkü o esnada acı ortadaki en sinir bozucu şeydi. Şimdi, çok kötü bir diş ağrın var ve dağ başında olduğun için ağrı kesici alamıyorsun. "Kusura bakma, linguistik açıdan kafan karışmış" demek çok da ikna edici değil. Bu, ağrıya bir son vermiyor.[134]

Bir indirgemeci materyalist olan Koch'un da aslında zihinsel niteliklere önem verdiği, aktardığı bu anıda da gözlemleniyor. Ancak Ravenscroft'un da belirttiği üzere zihinsel olguların indirgenemezliğine dair argümanlar kabul edilse bile, bu durum düalizm adına bir zafer olmaz.[135] Hatta indirgenemezlik argümanlarının en meşhur savunucuları bile genellikle cevher düalizmini reddederler –örn. Frank Jackson, Chalmers, Searle, Nagel vd.[136]

Kısaca toparlamak gerekirse, pek çok materyalist de tıpkı düalistler gibi insanın sahip olduğu özellikleri göz ardı etmeye değil, açıklamaya çalışır. Bu tür açıklamalar için de insanın madde dışında unsurlar içermesi gerektiğini düşünmez. Fakat genellikle düalistler, materyalistlerin tutarlı bir şekilde insanın evrendeki önemli konumunu muhafaza edemeyeceğini düşünür. Onlara göre, bir şekilde, insanın sahip olduğu bilinç, düşünme ya da ahlaki sorumluluk gibi bazı nitelikler insana dair maddeci anlayışları çelişkili ya da zayıf bir pozisyon haline getirmektedir. Şimdi materyalizmin yanlış olması gerektiğine ilişkin iddiaları ve düalistlerin eleştirilerini daha yakından ve ayrı ayrı inceleyelim.

---

[134] Cristoph Koch, "Cristoph Koch", çev. Seda Akbıyık, *Bilinç Üzerine Konuşmalar,* ed. Susan Blackmore (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 164.
[135] Ravenscroft, "Why Reject Substance Dualism?", 272.
[136] John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind* (London: MIT Press, 1994), 118.

3. Argümanlar: Düalizmin ve Materyalizmin Temel Argümanları

3.1. Düalizmin Argümanları

3.1.1. Makineler Düşünebilir mi? Bilincin Zor Problemi ve Düalizm

Bilim kurgu türündeki görsel ve yazılı eserlerin de yardımıyla artık makinelerin dünyayı ele geçirmeleri ve insanlığa hükmettikleri gibi senaryolar artık bize yabancı gelmiyor olsa da maddi varlıkların, insanın sahip olduğu şekilde bir zihne sahip olup olamayacağı meselesinin yoğun tartışmalara sahne olduğunu söyleyebiliriz. Makinelerin düşünüp düşünememesi sorusu bir anlamda maddi bir varlığın düşünüp düşünemeyeceği sorusuyla eşdeğerdir. Eğer makine kavramı, tıpkı "makineleşmiş insan" tabirinde ifade edildiği üzere, düşünmeksizin aynı şeyleri tekrar tekrar yapan bir nesne olarak anlaşılacaksa –insan zihninin de böyle işlemediği varsayıldığında– soruyu şu şekilde sormak daha doğru olacaktır: Madde fenomenal bilince sahip olabilir mi? Bu soruyu Nagel'ın meşhur ifadelerine uyarlarsak, makineler, makine olmanın öznel deneyimi gibi bir şeyi tecrübe edebilir mi?

Tarih boyunca birçok insan, maddi bir şeyin düşünemeyeceği varsayımını, üzerinde çok fazla düşünme gereksinimi duymadan kabul etmiş gözükür. Pek çok düşünür de bu varsayımı temellendirmeye çalışmıştır. Şimdi, makinelerin düşünemeyeceğine ilişkin sezginin nereden geldiği üzerine kafa yorarak bunun neden kaynaklandığını netleştirmeye çalışalım.

Hislerimiz, deneyimlerimiz ve düşüncelerimiz, kısaca sahip olduğumuz bu renkli zihinsel dünyayı; elle tutup gözle görebildiğimiz hard-disk, yonga ve işlemci gibi mekanik şeylere veya bunların işlevlerine ya da beyin gibi bir et parçasının kendisi veya işlevlerine indirgeyebilmek, tahayyül edebildiğimiz bir şey değildir –en azından şimdilik. Kualia olarak da adlandırılan bu renkli dünya sayesinde zihin, maddeye ait sıradan niteliklerden çok farklı görünen fenomenal bilinç durumlarına sahip gözükmektedir. Bunların nasıl maddeyle özdeşleştirilebileceği ise zihin felsefesinin önemli sorunlarındandır. Öyle ki üzerine sayısız çalışma ve eser kaleme alındığı halde hala bunun nasıl olacağını anlamakta güçlük çekiyoruz. Bu zorluk nereden kaynaklanmaktadır? Bu zorluğun kaynağına ilişkin bazı sezgileri, Leibniz, *Monadoloji* adlı eserinde şöyle dile getirmektedir:

> Zaten algının ve ona ilişik olan şeylerin mekanik sebeplerle, yani biçimler ve hareketlerle açıklanamayacağını kabul etmek zorundayız. Yapısı gereğince, düşünen, duyan, algısı olan bir makineyi varsayalım: Bu makine, içine bir değirmene girildiği gibi girilecek şekilde orantıları değiştirilmeden büyütülmüş tasarlanabilir. Bu kabul edildikten sonra içerisi gezilince, birbirini iten parçalardan başka bir şey asla bulunmayacak ve bir algıyı açıklayacak bir şey asla görülmeyecektir. Böylece algıyı

> bileşikte veya makinede değil, basit tözlerde aramak gerekir. Bundan ötürü basit tözlerde bulunabilen ancak bunlardır, yani algılar ve değişmelerdir. Gene, basit tözlerin bütün iç eylemleri yalnız bunlardan ibaret olabilir.[137]

Leibniz'in örneğine benzer şekilde bir değirmen gibi içinde gezilebilecek kadar büyütülmüş ve işleyen bir beyin düşünebiliriz. Hatta büyütülmeden, olduğu haliyle bile bir beyni bugün inceleyebilme şansı elde edebiliriz. Ancak beyni –içinden veya dışından– ne kadar incelersek inceleyelim, bir limonun verdiği ekşi tada veya çıplak gözle Güneşe bakmanın parlaklığına bu nöron yığınları arasında rastlayabilmemiz mümkün gözükmemektedir. Beynin içerisinde gözlemlediğimiz nöronlar, onların birbirlerine bağlanış şekilleri ya da aralarındaki nörokimyasal alışverişler ne kadar dikkatle incelenirse incelensin, bunların sevgi, korku, acı, bir problem üzerine yoğun düşünme gibi zihinsel eylemlere dair nasıl bir açıklama sunabilecekleri hakkında bir fikre sahip olamayız. En azından fizikalizme karşı kullanılan bilincin birliği argümanının iddiası, Leibniz'in öne sürdüğü gibi, budur.

Öte yandan günümüzde hesap yapan ya da Turing testini geçebilecek yetenekte dil kullanabilen makinelerin üretilmesi gibi birçok gelişme sonucunda, makinelerin düşünebileceği yönündeki ümitler oldukça artmıştır. Öyle ki makinelerin düşünemeyeceği iddiasını taşıyan argümanlar –Leibniz'inki gibi– günümüz felsefe ve bilim camiasında pek de rağbet görmemektedir.

John Searle gibi bazı filozoflar ise düşündüğü iddia edilen makinelerin, yalnızca "düşünüyormuş gibi" mi davrandıkları yoksa gerçek bir düşünce mi sergiledikleri sorusunu gündeme getirmiştir. Searle, meşhur "Çin odası" düşünce deneyiyle, elimizdeki makinelerin yalnızca zihni taklit etmekten fazlasını yapamadığını iddia eder. Düşünce deneyi şöyledir: Kâğıt girişi ve çıkışı için iki penceresi olan bir oda düşünün. Bu oda, Çince sorulara Çince cevaplar vermeyi mümkün talimatlarla dolu olsun. Odanın içerisinde Çince bilmeyen birisinin (mesela Searle'ün) bulunduğunu farz edin. Dışarıdan bu odaya Çince soruların yazılı olarak atıldığı bir pencere bulunur ve içerideki kişi bu sembolleri talimatlar doğrultusunda başka Çince sembollere (cevaplara) çevirerek dışarı atar. Dışarıdaki kişiler de kendilerince anlamlı buldukları sembollere bakarak, içerideki kişinin sembolleri yani Çinceyi anladığını düşünürler. Ancak gerçekte içerdeki kişi Çince anlamaz, yalnızca talimatları izleyerek belirli şekillere yine belirli şekillerle karşılık vermekten başka bir şey yapmamaktadır. Searle'e göre bilgisayarların düşündüğünü hayal ettiğimizde de aynı şeyi yaparız. Yani aslında hiçbir şeyden haberi olmayan

---

[137] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji*, çev. Suut Kemal Yetkin (Ankara: MEB Yayınları, 1962), 4.

bir sembol dönüştürücü olan bir makineye bilinç, deneyim ve anlama gibi özellikler atfederiz. Bu ise doğru bir çıkarım değildir.[138]

Bu tür argümanlara dayalı olarak makinelerin gerçekten düşünüp düşünemediklerini çıkarsamak oldukça zordur. Zira bizler, diğer insanların bile bir bilince sahip olduklarının doğrudan bilgisine sahip değilken, bilgisayarların düşünüp düşünemedikleri konusunda karar veremeyiz. Kaldı ki panpsişizm gibi hala geçerliliğini koruyan düşünceler, atomların, taşların ve diğer her şeyin bir bilinci olduğunu iddia eder ve bizim bunu kesin bir şekilde yanlışlayacak bir ölçümüz, en azından şimdilik yoktur. Yine de bu tür argümanlar doğruysa bile, yani makineler gerçekten düşünemiyor olsa da bu durum, yalnızca gayri-maddi varlıkların düşünebildiği fikrini zorunlu olarak doğru kılmaz. Kimi felsefecilere göre makinelerin düşünebilmesine ilişkin bu tür argümanlar düalizmi desteklemekle birlikte bu argümanları kabul eden pek çok felsefeci düalizm yerine indirgemeci-olmayan veya nitelik düalizmi gibi daha ılımlı materyalist anlayışları tercih eder.[139] Searle'ün kendisi de en nihayetinde bir maddenin düşünemeyeceğini iddia etmez. Zira ona göre insanlar da maddi varlıklardır –her ne kadar onun, yalnızca beynin bilinç üretebileceğini düşünerek "et şovenizmi"[140] yaptığı söylenilse de o bunun yanlış bir itham olduğunu dile getirir.[141]

Maddi bir nesnenin de insan gibi düşünebileceği fikrine karşı direncin bir yönü de bilincin zor problemiyle alakalıdır. Bu soruna bir önceki bölümde yer verildiği için burada tekrara düşmeden, birkaç hususa değinebiliriz. Kimi düalistler, bilincin zor problemini, fizikalizm için aşılamaz bir problem olarak görürler ve bunun düalizm lehine ciddi bir delil olduğunu düşünürler. Çağdaş düalistlerden Rickabaugh'un ifadeleriyle: "Bilinci fizikalizmle uyumlu kılmanın zorluğuna ilişkin yaygın kabul, fizikalizmden vazgeçmek için güçlü bir gerekçedir –yakın zamanda fizikalizmden Russellcı monizme ya da panpsişizime doğru yaşanan kaymanın gösterdiği gibi. Fakat bu, düalist için bir problem değildir. Zira o, bilincin temelinin sırf fiziksel olduğu tezine bağlanmış değildir."[142]

Fakat tahmin edileceği üzere bilincin zor problemi meselesinin düalist teze destek sağlayıp sağlamadığı meselesine ilişkin önemli tartışmalar mevcuttur. Burada düalizmin argümanlarını tartışıyor olsak da doğrudan bu konuyla ilgili olduğu için maddi varlıkların

---

[138] John R. Searle, "Minds, Brains, and Programs", ed. Allan Collins - Edward E. Smith, *Behavioral and Brain Sciences* 3/3 (1980), 417–457.
[139] Howard Robinson, "Dualism", ed. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2020). URL: https://plato.stanford.edu/entries/dualism/
[140] Yalnızca (beyin gibi) canlı organ veya nesnelerin düşünce üretebileceği iddiasıyla dalga geçmek için kullanılan bir ifade.
[141] John R. Searle, *Bilincin Gizemi*, çev. İlknur Karagöz İçyüz (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 107.
[142] Brandon L. Rickabaugh, "Alister McGrath's Anti-Mind-Body Dualism: Neuroscientific and Philosophical Quandaries for Christian Physicalism", *Trinity Journal* 40/Yayımlanacak (2020), 233.

düşünebilmesine ilişkin materyalist karşı argümanlara da değinebiliriz. Bu nedenle şimdiki yeni başlıkta tartışacağım husus, materyalistlerin burada sunulan argümana cevapları ve kısmen de düalistlerin bunlara cevaplarını içerecektir.

Karşı Argüman: Düalizm Düşünceyi Açıklıyor mu?

Makinelerin nasıl düşünebileceğine ya da nasıl insandaki gibi bir zihne sahip olacağına dair bir fikrimiz olmadığı şeklindeki itiraza, bazı materyalistlerin karşı atağı şu şekildedir: Zihinsel olguların nasıl ortaya çıktığına dair düalizm bir açıklama sunuyor mu? Richard Taylor gibi birçok metafizikçi, düşünce için maddi olmayan bir şeylerin gerektiği iddiasını hatalı bulur. Ona göre gizemli olan düşüncenin bizatihi kendisidir. Onu ortaya çıkaran şeyin ne olduğu ise ikincil bir önem taşır.[143] Benzer şekilde van Inwagen da düalizme iyi bir darbe vuracağı düşüncesiyle, bu argümanı *Metaphysics* isimli kitabında ele aldığını, ancak bu argümanın kimseyi ikna etmemesi karşısında şaşırdığını dile getirmektedir.[144] Van Inwagen, Leibniz'in argümanını temelde haklı bulur. Beyin gibi maddi parçalardan müteşekkil bir şeyin düşünebilmesi ve algılayabilmesi düşüncesi, gerçekten de gizemli bir durumdur. Ancak van Inwagen'a göre, maddi olmayan bir varlığın düşünebilmesi de aynı derecede gizemlidir. Fiziksel olsun ya da olmasın herhangi bir varlığın düşünebilmesi olgusu gizemin ta kendisidir. Van Inwagen'a göre fiziksel bir varlığın düşünebilmesini daha gizemli bulmamızın tek sebebi, fiziksel bir şeyin işleyişini hayal edebiliyor olmamızdır. Düşünebildiğimiz bu işleyiş türlerinin hiçbirisi ise düşünce veya algıya karşılık gelmez. Bu nedenle fiziksel bir varlığın düşünebilmesi olgusu bize gizemli görünür. Diğer taraftan fiziksel olmayan bir şeyi tahayyül bile edemeyiz. Tam da bu nedenle fiziksel olmayan bir varlığın düşünebilmesi, fiziksel bir varlığın düşünebilmesi kadar gizemli görünmez. Van Inwagen bu argümanın ana varsayımını şu şekilde özetler: "Gayri-maddi şeyler olduğumuz takdirde duyusal tecrübelere nasıl sahip olabildiğimizi anlamak, maddi şeyler olduğumuz takdirde duyusal tecrübelere nasıl sahip olabileceğimizi anlamaktan çok daha kolaydır." Devamında van Inwagen, ortaya koymuş olduğu bu varsayıma şöyle itiraz eder:

> Bu ifadeye inanmak gerektiğine dair bir kimsenin sahip olabileceği her eğilim, bana göre bir yanılsamadır. Çünkü gayri-maddi şeyleri zihnimizde canlandırmak, maddi şeyleri canlandırmaktan çok daha zordur. Bu sebepledir ki, Leibniz'in düşünce-deneyinin bir benzerini gayri-maddi şeyler üzerine kurgulamak çok daha zordur. Fakat biri bu güçlüğe katlanırsa –ya da ben denediğimde bana öyle görünüyor– gayri-maddi

143 Richard Taylor, *Metaphysics* (New Jersey: Prentice Hall, 1992), 27–29.

144 Peter Van Inwagen, "A Materialist Ontology of the Human Person", *Person: Human and Divine* (New York: Oxford University Press, 2007), 206.

şeylerin duyusal tecrübelere sahip olmasını tahayyül etmenin, maddi şeylerin duyusal tecrübelere sahip olmasını tahayyül etmek kadar güç olduğunu görür (aslında daha güç olduğunu görür, ama bunun nedeni sadece gayri-maddi bir şeyi hayal etmenin hiç de kolay olmamasındandır). Meselenin asıl gerçek kısmı, duyu tecrübesinin koca bir felsefî gizem olmasıdır. Tıpkı zamanın-geçişi, kendine-referans ve muğlaklık gibi o da üzerinde iyi bir felsefî kavrayışımızın bulunmadığı bir şeydir. Maddi bir şeyin nasıl duyusal niteliklere sahip olduğunun bir gizem olmasının nedeni, yalnızca ve basitçe, herhangi bir şeyin bunları nasıl yaptığının gizemli oluşudur.[145]

Van Inwagen, maddi bir şeyin nasıl düşünebildiği meselesinin gizemli olduğuna katılır. Ancak bizim hayal edemediğimiz (gayri-maddi) bir varlığın düşünceyi veya duyu algısını nasıl açığa çıkardığı meselesi de aynı derecede –hatta daha fazla– gizemlidir. Dolayısıyla fiziksel olmayan bir varlığın düşünebilmesi de fiziksel bir varlığın düşünebilmesi kadar gizemlidir ve düşüncenin nasıl ortaya çıktığına dair fazladan bir açıklama sunmamaktadır. Bu sebeple, Van Inwagen'a göre, maddi varlıkların düşünemediği şeklindeki argüman, düalizm lehine bir durum olarak görülemediği gibi materyalizmi reddetmek için herhangi bir gerekçe de sunmamaktadır.[146] Richard Taylor da bu konuda benzer bir argüman geliştirmiştir:

Elbette ki bir ruh düşünebiliyorsa, cismin de düşünebileceğini kabul edebiliriz; cismin nasıl düşünebildiğini soran olursa, "düalist varsayımda ruh nasıl düşünebiliyorsa öyle" cevabını verebiliriz. Bir cismin nasıl düşündüğünü hayal etmedeki zorluk, cisimden başka düşünen bir şey olduğunu öne sürmekle hafiflemez. Her ne zaman bir cismin nasıl arzuladığı, istediği, düşündüğü, karar verdiği, pişman olduğu, zeki ya da aptal, erdemli ya da ahlaksız olduğu şeklindeki düalist meydan okumayla karşılaşırsak cevabımız şu olacaktır: Ruh bunları nasıl yapabiliyor ve nasıl bunlar olabiliyorsa, cisim de bunları yapabilir ve bunlar olabilir. Tekrar ediyorum, buradaki zorluk ne türden olursa olsun *herhangi bir şeyin* düşünüp taşınma, seçme, pişman olma, düşünme, erdemli veya ahlaksız olma vd. şeyleri yapabiliyor olmasıdır ve bu zorluk, "zihin" veya "ruh" diye adlandırılan yeni bir şeyin keşfiyle örtbas edilerek ortadan kaldırılamaz.[147]

Gayri-maddi varlığın ne tür nitelikleri vardır ki bu nitelikler, onun düşünebilmesini mümkün kılmaktadır? Yahut madde, ne tür niteliklerden yoksundur ki bu durum onun düşünmesini engellemektedir? Eğer argümanın düalizm ve materyalizm açısından ağırlığı aynı ise, yani her ikisi de düşünceyi açıklayabilme noktasında daha avantajlı bir konuma sahip

[145] Peter Van Inwagen, "Dualism and Materialism: Athens and Jerusalem?", *Faith and Philosophy* 12/4 (1995), 477–478.
[146] Peter Van Inwagen, *Metaphysics* (Boulder: Westview Press, 2015), 235.
[147] Taylor, *Metaphysics*, 28.

değilse, van Inwagen'a göre, bu durum materyalizmi daha cazip bir seçenek haline getirmektedir. Çünkü düalizm, açıklama gücü açısından materyalizmden fazla bir şey söyleyememekle birlikte fiziksel olmayan bir cevherin var olduğunu iddia etmektedir. İşler bu noktada kaldığında ise gizemi daha az ve ontolojisinde daha az gereksiz varlık barındıran teoriyi kabul etmek daha makul bir hale getirecektir. Ockham'ın usturası olarak bilinen ilke de bize daha az şeyle daha iyi veya eşit derecede açıklama sağlayan ontolojinin tercih edilmesi gerektiğini söyler. Van Inwagen bu noktada düalizmin problemini daha açık hale getirmek için bir düşünce deneyi kurgular. Kurgu şu şekildedir: on yedinci yüzyılda Aaron adında hayali bir bilim insanı düşünün. Aaron, fiziksel nesneler arasındaki etkileşimin ancak itme ve çarpma gibi temaslar sonucunda gerçekleştiğini düşünmekte ve sırf bu nedenle de manyetizma olgusunu fiziksel bir fenomen olarak açıklayamamaktadır. Çünkü manyetizma, uzayda birbiriyle temas halinde olmayan nesneler arasında da arada cam veya kâğıt gibi şeyler olsa bile nedensel etkilerde bulunabilmektedir. Aaron bu fenomeni kendi nedensellik teorisine uygun bir şekilde açıklayabilmek adına, mıknatısların etrafında fiziksel olmayan şeylerin var olduğunu ve yakındaki demir nesneleri mıknatısa doğru itiyor olduğunu iddia etmektedir. Diğer taraftan bu nedenlemenin fiziksel olabileceğini düşünen başka bilim insanları alternatif teoriler üretmektedirler. Bu teorilere göre evrende bizim henüz bilmediğimiz fiziksel etkileşim türleri bulunmaktadır –temas dışında– ve bunlar demir nesnelerin mıknatısa doğru çekilmesini sağlamaktadır. Van Inwagen'a göre Aaron, postüle etmiş olduğu fiziksel olmayan şeylere dair –onların fiziksel olmadığı dışında– olumlu (olumlayıcı) herhangi bir şey söyleyemediği takdirde, onun iddiası dezavantajlı bir konumdadır. Bu dezavantajın nedeni Aaron'un, var olan fiziksel nesnelerin ötesinde fiziksel olmayan gizemli bir varlığa atıfta bulunmasıdır. Van Inwagen'a göre düalistler de postüle ettikleri ruhun açıklayıcı gücü hakkında olumlu bir yorum yapamadıkları sürece materyalistler karşısında dezavantajlı bir konumda olacaklardır. Çünkü materyalizm, daha sade bir ontoloji sunmaktadır ve açıklama gücü açısından düalizmden bir farkı da bulunmamaktadır.[148]

Tüm bunlara rağmen, bilincin belki de bütünsel yapısından yola çıkılarak, düşünen bir varlığın basit olması gerektiği gibi bir sonuca ulaşılabilir. Leibniz'in de ifadelerinde gözlemlediğimiz gibi, belki de düşünebilen bir varlık basit yani birleşik olmayan bir şey olmalıdır. Ancak böyle bir argüman da van Inwagen'a göre aynı problemi paylaşmaktadır. Tıpkı beynin veya düşünen makinenin içerisinde gezen kişi, parçalar arasındaki etkileşimin nasıl zihinsel olaylara yol açtığını algılayamayabilir. Fakat bu durum, zihinsel bir olgunun

[148] Van Inwagen, *Metaphysics*, 237–9.

birleşik bir nesnede gerçekleşemeyeceği anlamına gelmemektedir. Karmaşık bir varlıkta düşüncenin nasıl oluştuğunu algılamak zor olsa bile aynı durum basit varlıklar açısından da geçerlidir. Zira basit bir varlığın nasıl olup da düşünebileceği meselesi de ayan beyan ortada olan bir husus da değildir. Örneğin günümüz bilimi açısından basit kabul edilen bir maddeyi ele alalım –foton, kuark veya elektron gibi. Ya da sicim teorisine meraklıysanız ve sicimleri de bölünmeyen varlıklar olarak kabul ediyorsanız, sicimlerin basitliğinden yola çıkarak basit bir varlığın nasıl düşünceye yol açtığını hayal etmeye çalışabilirsiniz. Bu basit şey nasıl düşünecektir? Uzayda ileri-geri, yukarı-aşağı veya sağa sola farklı hızlarda hareket ederek mi? Ya da sahip olduğu rengi değiştirerek mi bir düşünceye yol açmaktadır? Birçok ruh anlayışına göre ruhun uzamsız olduğunu da düşünürsek bunlar mümkün bile değildir. Dolayısıyla, düşünmenin gizemli bir olgu oluşu, ona sebep olan şeylerin basit veya karmaşık veya uzamsal olup olmayışına bağlı olarak daha kolay bir biçimde açıklanamamaktadır. Dolayısıyla maddi varlıkların düşünemeyeceği sonucuna ulaşmaya çalışan bu argümanlar, düalizmin doğruluğunu göstermekte yetersizdir.[149]

Ancak Plantinga, van Inwagen'ın argümanının, problemi yeterince doğru tahlil edemediğini düşünmektedir. Buradaki problem, maddenin nasıl zihinsel bir resim oluşturduğunu hayal edemiyor olmamız değildir. Zira birçok şeyi hayal edemeyiz. Bin kenarı olan bir şekle veya 79'un tek sayı olmasına dair zihinsel bir resim oluşturamayabiliriz. En azından açık seçik bir resim oluşturmayız. Fakat bu durum, söz konusu şekil veya sayının var olmadığı anlamına gelmez.[150] Dolayısıyla Plantinga'nın iddiası, bir hayal edememe durumundan daha güçlüdür. Ona göre bizler, maddi varlıkların zihinsel bir yaşama sahip olamayacaklarını düşünerek bulabiliriz:

> Bir kümenin elemanlara sahip oluşunun zihinsel imgesini oluşturamam. Dahası, bir kimse, bir kümenin elemanlara sahip olan bir şey olduğunu (boş kümeyi saymazsak) görür ve bir önerme de elemanı olmayan türden bir şeydir. Fiziksel şeyin düşünememesi de böyledir. Doğru, bir kimse onu hayal edemez (güçlü anlamda). Ancak bu fikri reddetmenin gerekçesi kimsenin onu hayal edememesi değil, onun imkânsız olduğu düşüncesidir. Yani bir kimse düşünerek fiziksel bir nesnenin bu türden bir şeyi yapamayacağını anlayabilir. Bunun çok açık ve net olmadığını kabul ediyorum. Belki de tıpkı bir önermenin kırmızı olamayacağında olduğu gibi bazı imkânsızlıklar (zorunluluklar) diğerlerinden daha açıktır. Ancak kişi önemli bir derecede bunun imkânsız olduğunu görebilir. Aslında van Inwagen da başka bir yerde bu düşünceyi

[149] Van Inwagen, *Metaphysics*, 238–40.
[150] Plantinga, "Materialism and Christian Belief," 114–5.

destekleyecek şekilde şunları söyler "Leibniz'in düşünce deneyi, maddi bir nesnenin algısal niteliklere sahip olması fikri üzerinde yeterince düşündüğümüz takdirde, bunun imkânsız bir düşünce olduğunu göstermektedir."[151] Ancak (işte önemli nokta) aynısı maddi olmayan bir şeyin düşünebilmesi için geçerli değildir; zira biz gayri-maddi bir şeyin düşünemeyeceğini aynı şekilde göremeyiz.[152]

Plantinga'nın "maddenin düşünmesinin imkânsızlığını önemli ölçüde görebileceğimiz" şeklindeki ifadesini nasıl anlamalıyız? İmkânsızlığın önemli ölçüde görülmesi ne demektir? Hangi dereceye kadar imkânsız görünen şeyler önemli ölçüde ya da gerçekten imkânsızdırlar? Descartes makinelerin yani düşünemeyen otomatların hiçbir şekilde matematiksel işlemleri gerçekleştiremeyeceğini, düzgün bir şekilde dil kullanmalarının mümkün olmadığını vs. düşünmüştü.[153] Bunların imkânsız olduğunu gördüğünü zannediyordu. Muhtemelen Descartes'a göre, bu tür şeyler, hayal edemeyişimizin ötesinde bir imkânsızlık taşıyordu. Ancak bugün oldukça basit bir hesap makinesinin, profesyonel matematikçilerden daha iyi ve daha az hatayla işlem yaptıklarını görüyoruz. Diğer taraftan dil kullanma konusunda da insanları şaşırtmayı başaran birçok program mevcuttur. Her sene bir yarışma olarak düzenlenen Turing testi, belirlenen bir süre boyunca bilgisayarda yazışmakta olduğunuz şeyin bir insan mı yoksa bir makine mi olduğunu tahmin edip edemediğinizi ölçer. Bugün, bu testte insan ve robotu birbirinden ayırmak oldukça zordur. Günümüzde materyalizmin yaygınlığı da göz önünde bulundurulduğunda gerçekten de maddenin düşünce üretemeyeceği fikrinin ne kadar açık olduğu tartışmaya açıktır. En azından yaygın olarak kabul edilen, "bir önermenin kırmızı olamayacağı" kadar açık bir imkânsızlık taşımasa gerektir. Maddi olmayan bir şeyin düşünebilmesinin, maddi bir şeyin düşünebilmesinden daha makul görünmesi meselesine gelince, bu noktada maddi olmayan şeyleri hayal edemiyor oluşumuzu tekrar vurgulamak önemlidir. Hayal edemediğimiz bir şeyin yapabileceği birçok şey noktasında şüphelerimiz olmayabilir. Örneğin uçan bir karınca görmemiş birisine, yerdeki karıncaları göstererek "bu karıncaların uçabilenleri de var" denildiği takdirde kişi onların kanatlı halini düşünmekte zorlanarak bunun olma ihtimalini düşük bulabilir. Belki de bu kişi, kuşlarda gördüğü şekliyle bir kanadı, karıncalar üzerinde hayal etmeye çalışmaktadır. Bu durumun tam aksine, bilgisizlikten dolayı da bir şey kişiye mümkün gözükebilir. Işık hızının 300.000 km. ile sınırlı olduğunu bilmeyen birisine "100 km hızla giden ve farları açık bir araçtan çıkan ışık, şoföre göre ne kadar hızla yol alır?" şeklinde bir soru yöneltildiğinde, kişi "300.100 km. hızla yol alır"

[151] Van Inwagen, ''Dualism and Materialism: Athens and Jerusalem?'' *Faith and Philosophy,* 12/4 (1995), 478.
[152] Plantinga, "Materialism and Christian Belief," 115–6.
[153] Descartes, Yöntem Üzerine Konuşma, çev. Afşar Timuçin (İstanbul: Bulut Yayınları, 2006), 62–3.

şeklinde bir cevap verebilir. Hatta bu durum kişiye oldukça açık ve zorunlu bir doğru gibi de gözükebilir. Ancak kişinin cevabı yanlıştır. Benzer şekilde, maddenin nasıl düşünce ürettiğini hayal edemiyor oluşumuzdan yola çıkarak da bunun imkânsız olduğu sonucuna ulaşmak doğru olmayacaktır.

Alıntılanan pasajda da görüldüğü üzere, Plantinga, maddenin düşünemeyeceği iddiasını, böyle bir şeyi hayal edemiyor oluşumuza dayandırmadığını ifade eder. Onun temel argümanı, maddenin düşünmesinin imkânsızlığını doğrudan gözlemleyebileceğimiz şeklindedir. Ancak Plantinga'nın bu doğrudan görme dediği şeyin nasıllığı yeterince açık değildir –kendisinin de alıntıda kabul ettiği gibi. Alıntılanan pasaj bağlamında Plantinga'nın bu imkânsızlığı görmeye ilişkin tek açıklaması, van Inwagen'dan yaptığı şu alıntıdır: "Leibniz'in düşünce deneyi, maddi bir nesnenin algısal niteliklere sahip olması fikri üzerinde yeterince düşündüğümüz takdirde, bunun imkânsız bir düşünce olduğunu göstermektedir." Oysa Leibniz'in düşünce deneyi, düşünen maddi yapının içerisinde ne kadar gezersek gezelim, düşüncenin bu ilişkiler yumağından nasıl ortaya çıktığını bilemeyeceğimizi öne sürmektedir. Yani düşünen makinenin parçaları üzerine ne kadar kafa yorarsak yoralım, düşüncenin nasıl ortaya çıktığını kavrayamayacağımız iddia edilmektedir. Dolayısıyla burada yine hayal gücümüze başvurulmaktadır. Kısaca Plantinga şunu söylüyor gibidir: "Madde üzerinde ne kadar düşünürseniz düşünün, onun nasıl düşünceye neden olduğunu bulmanız mümkün değildir." Dolayısıyla Plantinga, kaçındığını iddia ettiği hayal etmedeki zorluğa başvuruyor gözükmektedir. Kendisinin de ifade ettiği gibi, bin kenarlı bir köşegeni hayal edemiyor olmamızdaki zorluğa dayanarak o şeyin imkânsız olduğunu iddia etmeyiz. Yine de hayal edemediğimiz her şeyin bin köşeli şekil örneğindeki gibi mümkün olduğundan veya yuvarlak-üçgen gibi imkânsız olduğundan emin olamayabiliriz. Belki de anlamaya çalıştığımız şey su ve H_2O özdeşliği gibi *a posteriori* yöntemle keşfetmemiz gereken bir şeydir. Suyun aslında H_2O olduğu zorunlu bir doğrudur. Su asla HO veya XYZ olamaz. Fakat böyle bir zorunlu doğrunun anlaşılması, bilimsel bazı keşiflerin sonucunda olmuştur. Maddenin nasıl düşündüğünü göremiyor oluşumuz da bunların düşünmesinin imkânsız olduğu anlamına gelmez.

Maddenin düşünemeyeceği yönündeki Plantinga'nın itirazlarından bir diğeri de şu şekildedir: Materyaliste göre düşünebilen bir madde, parçaları arasındaki etkileşim yoluyla bunu başarmak zorundadır. Oysa düalistin iddiasında böyle bir etkileşim söz konusu değildir. Ona göre maddeden ayrık zihin, doğrudan/aracısız bir şekilde düşünür. Çünkü maddeden ayrı olan zihin, parçalardan oluşan bir yapıya sahip değildir. Bu sebeple düşünce, benliğin (*self*) temel bir etkinliği veya temel bir niteliğidir. "Benlik düşünceyi nasıl üretir?" şeklindeki bir soru, Plantinga'ya göre uygun olmayan bir sorudur. Onun *nasıl* olduğu sorulamaz. Bir elektronu

ele alın. En azından günümüz bilimi onu basit olarak kabul etmektedir ve bu elektron temel niteliklere sahiptir; dönmek ve eksi yüke sahip olmak gibi. Ancak bir elektron nasıl eksi yüklü olabilir sorusu uygun bir soru değildir. Onun hakkında bir *nasıl*lık söz konusu değildir. O, eksi yüklü olabilmek için bir şeyler yapmaz ve sahip olduğu parçaların etkileşimiyle bu yüke sahip olmaz. Eksi yüklü olmak, bir elektronun *doğrudan* ve basit bir niteliğidir.[154] Basit bir varlık olan zihin –Plantinga'ya göre– açıklamaların ulaşabileceği nihai kaynaktır. Bunun ötesinde bir açıklama yapabilmek mümkün değildir.

Düşünmenin nasıl gerçekleştiği konusunda, ruhun bu işi basitçe yaptığı iddiası, birçok felsefeciye göre iyi bir açıklama sunmamaktadır. Michael Tye da böyle düşünenlerden biridir ve bu konuda şunları söyler; "Sezilerime göre düalist, deneyimin öznesi ile bilinç durumları arasındaki ilişkinin ilksel (*primitive* – daha fazla açıklanamaz basitlikte) olduğunu iddia etmek zorunda kalmıştır. Ama bana göre böyle yaparak, fiziksel-işlevsel durumlar ile bilinç durumları arasında kaba (*brute* – açıklama sunmayan) materyalizm türlerinden fazla bir açıklama sağlamaz."[155] Burada Tye, Plantinga gibi düşünenlerin tutumunu hedef almaktadır. Zira Plantinga, düşünme etkinliğinin, basit zihinsel varlık tarafından doğrudan gerçekleştiğini ve açıklamanın burada sonlandığını iddia etmektedir. Tye ise bu açıklamanın, fiziksel durumlarla bilinç durumları arasında doğrudan bir bağlantı öngören materyalist açıklamalardan daha fazlasını sunmadığına dikkat çekmektedir. Bir materyalist de beyindeki c-liflerinin basitçe ve aracısız olarak acı deneyimine neden olduğunu öne sürebilir. Bu nihai bir açıklama olduğundan, materyaliste göre basitçe doğru olabilir. Yani daha fazla bir açıklama gerektirmemektedir. Bu tür bir açıklama öne süren herhangi bir materyalist, düşüncenin veya bilinçli bir deneyimin nasıl ortaya çıktığına dair en az düalist kadar bir açıklama sunmuş olur –eğer bu bir açıklama sayılırsa.[156]

Plantinga'nın basit açıklamasına yönelik diğer bir itiraz da Kevin Corcoran ve Kevin Sharpe tarafından yöneltilmiştir. Corcoran ve Sharpe'a göre, gerçekten düşünme etkinlikleri basit bir zihin tarafından ve doğrudan gerçekleşiyor olsaydı, beyin-zihin arasında sıkı bir ilişkinin olması beklenmeyecekti. Ancak düşünce süreçleri ile beyin süreçleri arasında incelikli bir örtüşmenin olduğu bilinmektedir. Zihinsel süreçler ile beyindeki olayların yakından ilintili olduğunu Plantinga da açıkça kabul etmektedir.[157] Ancak zihnin basit bir şekilde ve hiçbir

---

154 Alvin Plantinga, "Against Naturalism," (ed.) Plantinga ve M. Tooley, *Knowledge of God* (Malden: Blackwell Publishing, 2008), 58–9.
155 Michael Tye, "Problems with Unity of Consciousness Arguments," (ed.) J. Loose, Angus Menuge ve J. P. Moreland, *The Blackwell Companion to Substance Dualism* (Hoboken: Wiley Blackwell Press, 2018), 213.
156 Olson, *What Are We?: A Study in Personal Ontology*, 153.
157 Plantinga, "Materialism and Christian Belief," 134–5.

araca/alete ihtiyaç duymaksızın düşünce üretebildiği düşünüldüğünde, beyin durumlarının zihinsel durumlar üzerindeki derin etkileri anlaşılmaz bir hal almaktadır.[158] Bu probleme "Nörobilim ve Düalizm" başlığı altında daha detaylı bir şekilde değineceğimiz için şimdilik burada bırakıyoruz.

Basit zihin anlayışının bir açıklama sunup sunmadığı tartışmalı olmakla birlikte, böyle bir zihnin kendisinin de başlı başına bir gizem olduğunu düşünen filozoflar vardır. Zihnin basitçe düşünceyi doğurduğu iddiası, düşüncelerin nasıl meydana geldiği mevzusunu açıklığa kavuşturur mu? Corcoran ve Sharpe gibi din felsefecileri bunun başka bir gizeme başvurmanın ötesinde bir şey olmadığını düşünmektedirler. Bedenden ayrı olan, parçalardan müteşekkil olmamakla birlikte beyinle sıkı bir ilişki içerisinde olan ve doğrudan düşünce üretebilmek gibi güçleri olan bu varlığın kendisi başlı başına bir muamma olduğu gibi, düşüncenin meydana gelişiyle ilgili olarak "o doğrudan meydana getirilir" demenin ötesinde bir açıklama da sunmamaktadır. Birçok filozofun da kabul ettiği üzere düşünce denen şey oldukça gizemlidir. Ancak Plantinga, düşüncenin sanıldığı kadar gizemli olmadığını öne sürer. Ona göre düşünceyi gizemli buluruz çünkü onu maddenin içerisinde ararız.[159] Fakat bu noktada Plantinga'ya katılmak oldukça zordur. Van Inwagen'ın da belirttiği üzere, düşüncenin nasıl meydana geldiği üzerine nasıl kafa yorarsanız yorun (maddeden veya maddi olmayan bir şeyden) o kendi başına gizemli bir olgudur. Ruhun, beynin ya da başka bir şeyin bilinci ürettiğini söylemek de gizemi çözmemektedir. Ancak onun gayri-maddi bir şey tarafından var edildiğini düşünmek ise, Corcoran ve Sharpe'ın dile getirdikleri gibi, gizemi ikiye katlamaktadır.[160]

Pekâlâ, beyin hakkındaki bunca bilgimize rağmen hâlâ gizemli duruşu onun gayri-maddi olduğuna işaret etmez mi? Ya da bir düalist böyle bir argüman ortaya atamaz mı? Öyle görünüyor ki pek çok düalist, böylesi argümanların düalizme destek sağlamayacağını düşünürler. Stewart Goetz ve Charles Taliaferro gibi düalistler, ruh anlayışının bilinci daha iyi açıklayacağı yönündeki argümanlara başvurmaktan kaçınırlar.[161] Aksi takdirde "boşlukların ruhu" (*soul of the gap*) hatasına düşeceklerini kabul ederler. Bu hata, bilimsel olarak henüz açıklığa kavuşmamış olgulara dayanarak tabiatüstü varlıklar icat etme hatasıdır.[162] Bu nedenle onlar, ruhun varlığını, bilimsel bir açıklamadan ziyade metafiziksel bir varsayım olarak öne

[158] Kevin Corcoran ve Kevin Sharp, "Neuroscience and the Human Person," (ed.) Thomas Crisp, Steven L. Porter vd. *Neuroscience and the Soul* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2016), 129–32.
[159] Plantinga, "Materialism and Christian Belief," 117–8.
[160] Corcoran ve Sharp, "Neuroscience and the Human Person," 132–3.
[161] Goetz - Taliaferro, *A Brief History of the Soul*, 155–158.
[162] Eric LaRock - Robin Collins, "Saving our Souls from Materialism", *Neuroscience and The Soul: The Human Person in Philosophy, Science and Theology*, ed. Thomas M. Crisp vd. (Michigan: Eerdmans Publishing Company, 2016), 142–143.

sürerler. Böylelikle onlar, *a posteriori* gerekçelerden ziyade *a priori* akıl yürütmelere dayanarak ruhun var olması gerektiği sonucuna ulaşırlar. Bu noktaya "boşlukların ruhu" başlığı altında daha geniş bir şekilde değineceğiz.

3.1.2. Bilincin Birliği Argümanı

Makinelerin düşünemeyeceğiyle ilgili diğer bir argüman, maddi yapıların karmaşıklığından yola çıkar. Argümanın temel iddiası, düşünebilen bir şeyin karmaşık değil basit bir şey olması gerektiğidir. Zira bizim zihinsel deneyimlerimiz, bize karmaşık ve parçalı bir yapıya sahipmiş gibi görünmez. Bilinçli tecrübelerimiz hemen her zaman bir bütüncüllüğe/birliğe sahiptir. Örneğin, kitap okurken, mürekkebi, kelimeleri ve sayfayı bir bütün olarak görebildiğiniz gibi aynı esnada bulunduğunuz sayfayı çevirmek için elinizi hareket ettirebilir, bir yandan da sayfanın çıkardığı hışırtıyı dinlerken mutfaktan gelen yemek kokusunu alabilirsiniz. Bunları yapan ayrı ayrı kişiler değil, yalnızca bir kişidir. Tüm bu algılar, tek bir bilinç merkezinde toplanıyor gibidir. Beyin gibi karmaşık bir yapının ise bu birleştirme işini nasıl yaptığı bir muammadır ve bu muamma –1.2.'de de zikredildiği gibi– "bağlama problemi" olarak isimlendirilmektedir.

Düalistler genellikle maddenin parçalı yapısından hareketle, onun düşünceye zemin oluşturamayacağını iddia eder. Basit bir örnekle, bileşik bir şeyin düşündüğünü varsayın. Argümana göre bu bileşiğin düşünceleri, düşünen şeyin kısımlarına yayılmalıdır. Diğer bir ifadeyle düşünce, düşünen varlığın her bir kısmına yayılmış olmalıdır. Eğer yalnızca bir kısmında olduğu söylenirse, bu durumda o kısım düşünen varlık olurken, kalan kısımlar düşünen olmayacağından yine soru başa döner: Düşünce bu düşünen kısmın neresindedir? Bunun bir kısmında olacağı söylenemediğine göre, düşünce onun tümüne yayılmalıdır. Fakat bir düşüncenin, inancın veya zihinsel bir şeyin nasıl parçalara ayrılacağını görmek oldukça zordur. Örneğin "2+2=4" önermesine olan inancımın parçaları neler olabilir? Bu tür inançların parçalanmaları ya da bölünmeleri mümkün gözükmez. Bu nedenle, bu tür zihinsel durumların bulunduğu yer yahut bu düşüncelerin düşüneni basit/bölünemeyen bir şey olmalıdır. Immanuel Kant, bu argümanı şöyle kurgular:

> Çünkü varsayalım ki bileşik düşünüyor olsun; o zaman her parçası düşüncenin bir parçası olacak ve ancak tümü birlikte alındıklarında bütün düşünceyi kapsayacaklardır. Ama bu çelişkilidir. Çünkü değişik varlıklar arasında paylaştırılan tasarımlar (örneğin bir şiirin tek tek sözcükleri) hiçbir zaman bir bütün düşünce (bir şiir) oluşturamadıkları

için, düşünce genel olarak bir bileşiğe ilintili olamaz. Öyleyse ancak birçok tözün bir toplağı olmayan ve dolayısıyla saltık olarak yalın olan tek bir tözde olanaklıdır.[163]

Kant'ın bu pasajdaki temel iddiası, düşüncenin, bileşik bir varlık tarafından meydana getirilmesi durumunda, her parçasının bileşik nesnenin parçaları arasında dağılacağıdır. Ancak bu mümkün gibi durmamaktadır. Diğer bir örnekle "Ben mutluyum." şeklindeki zihinsel durumun parçalar arasında nasıl dağılacağını görmek oldukça zordur. "Ben" ve "mutluluk" fikirlerinin ayrı ayrı parçalarda yer aldığını düşünsek bile bunların nasıl bir araya geldiğini anlayamayız. Tıpkı her dizesi veya kelimesi farklı kişiler veya varlıklar tarafından düşünülen bir şiirin, bütün bir şiiri oluşturmadığı gibi, bileşik nesnenin parçaları arasında dağılmış fikirler veya düşünceler de bir araya gelerek bütüncül bir düşünce oluşturamazlar.

Bu argümanı daha öncelerde İbn Sīnā gibi İslam felsefecileri de savunmuş ve bu argüman kelamcılarla felsefeciler arasında bir tartışma konusu olmuştur. Bu argümanı eleştirenlerden biri de el-Ğazālī'dir. O, argümanı eleştirmeden önce onu şöyle öncüller halinde özetler:

Eğer bilginin [yani kavramın] bulunduğu yer bölünen bir cisimse, onda bulunan bilgi de aynı şekilde bölünür.
Hâlbuki onda bulunan bilgi bölünmemektedir.
Demek ki bilginin bulunduğu yer cisim değildir.[164]

El-Ğazālī burada felsefecilerin argümanlarını oldukça kısa bir biçimde özetleyerek, bilen (ya da bizim tartışmamıza göre düşünen ya da bilinç sahibi olan) öznenin, basit olması gerektiği sonucuna nasıl ulaşıldığını argüman haline getirmiştir. Onun bu argümana yönelttiği eleştiriye geçmeden önce, bu argümanın çağdaş bir savunusuna daha değinelim.

Bilincin birliği argümanının son zamanlardaki önde gelen savunucularından biri William Hasker olmuştur. Bu argümanın çağdaş bir formülasyonuna onun yazılarında rastlanabilir. O, tikel bir örnek olarak görsel tecrübemizin bütünlüğü ve beyin arasındaki ilişki üzerinden söz konusu argümanı şöyle formüle eder:

1. Şu anki görsel alanımın bir bütün olarak farkındayım; başka bir deyişle, bu alanın çeşitli bileşenleri eş zamanlı olarak tek bir özne tarafından deneyimleniyor.
2. Ancak parçalar sisteminden ziyade bütün olarak işleyen bir şey görsel alanı bir bütün olarak deneyimleyebilir.
3. O halde özne, bir parçalar sisteminden ziyade bir bütün olarak işlemektedir.

[163] Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1993), 197.
[164] Ebū Ḥāmid Muḥammed El-Ğazālī, *Tehāfutu'l-felāsife*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2014), 364–367.

4. Beyin ve sinir sistemi ve tüm beden fiziksel parçaların belirli bir şekilde organize oluşundan başka bir şey değildir. (Diğer bir ifadeyle, holizm yanlıştır)
5. O halde beyin ve sinir sistemi bir bütün olarak işleyemez; o parçalar sistemi olarak işlemek zorundadır.
6. O halde özne beyin ya da sinir sistemi (ya da beden vb.) değildir.
7. Eğer özne beyin ya da sinir sistemi değilse o halde o gayri-maddi bir ruh olmalı (ya da ruhu tam bir parça olarak içeren bir şey olmalıdır) … Böyle bir zihin, uzayda yayılımlı bile olsa, bir parçalar sisteminden ziyade bir bütün olarak işleyebilir ve görsel alanımın bir bütün olarak farkında olabilir.
8. O halde özne bir ruhtur ya da ruhu tam bir parça olarak içerir.[165]

Hasker, burada, beynin parçalı yapısının bilincin bütünlüğünü sağlamaya elverişli olmadığını savunur. Özellikle de beynin farklı bölgelerinin farklı işlevleri üstlendiği düşünüldüğünde, görsel alan, işitsel alan gibi beyindeki farklı bölümlerin farklı işlevler üstlendiğini hesaba katarsak, bunların beyinde bir araya gelerek bütüncül bir algı oluşturdukları bir alanın bulunması mümkün gözükmemektedir. Hasker buradan hareketle, materyalist bir düşüncenin bilincin bütüncül yapısını açıklayamayacağını savunmaktadır. Bilinçteki bu bütünlük bir veri olarak alındığında, bunu en iyi açıklayan teori düalizm olacaktır. Zira düalizme göre bilinçli algıların ve düşüncelerin toplandığı zemin, basit bir ruhtur. Bu ruh, parçalardan oluşmuş bir yapıya da sahip olmadığından, böylesi bütünsel bir deneyim için oldukça uygun gözükür.

Burada bilincin birliği argümanına ilişkin birkaç tür itirazdan bahsedilebilir. Öncelikle günümüzde oldukça popüler bir görüş, bilincin zannettiğimiz kadar birlik içinde olmadığını iddia eder. Özellikle de 1950'lerden sonra Roger Sperry ve Michael Gazzaniga'nın, ayrık-beyin (*split-brain*) vakası hastaları üzerinde yapmış oldukları deneyler, bilincin bütünlüğü meselesinin ciddi anlamda sorgulanmasına neden olmuştur. Beyin yarıküreleri arasındaki iletişimin, aradaki korpus kallosum kordonunun kesilmesi nedeniyle kopuk olan ayrık-beyin hastaları, en azından bazı durumlarda, tıpkı iki farklı bilinç akışına sahip bireyler gibi davranırlar. Sperry'nin ifadeleriyle, "beyni cerrahi işlemle ortadaki birleşme noktasından ikiye böldüğünüzde, buna mukabil olarak bilinç de ikiye bölünür."[166] Bunun yanı sıra çoklu-kişilik bozuklukları gibi kimi vakaların bazı yorumlarında, bilinç bölünerek birden fazla bilinç akışına

---

[165] William Hasker, "Persons and the Unity of Consciousness", *The Waning of Materialism*, ed. Robert C. Koons - George Bealer (New York: Oxford University Press, 2010), 182.
[166] Alıntının geçtiği yer; Tim Bayne, "Problems with Unity of Consciousness Arguments for Substance Dualism", *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, ed. Jonathan Loose vd. (New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2018), 210.

neden olabilmektedir. Dolayısıyla bilinç, bazı yorumlara göre, zannedildiği gibi bölünemeyen bir şey değildir.

Diğer taraftan Tim Bayne gibi felsefeciler bu tür vakaların, gerçek anlamda bilincin bölünmesine yol açmadığını düşünürler. Ayrık-beyin ve çoklu-kişilik bozuklukları gibi vakalarda oldukça ilginç senaryolarla karşılaşılsa bile, bunlar, kişinin ya da bilinç akışının bölündüğü anlamına gelmek zorunda değildir. Ancak onlara göre, psikolojik ve nörolojik bazı vakalar sonucunda birden fazla bilinç akışı ortaya çıkıyor olsa bile bu, hem normal zihinlerin hem de ayrık-beyin gibi vakalar sonucunda ortaya çıkan bilinç akışlarının bir bütünlük içinde olmadığı anlamına gelmemektedir.[167]

Fakat durumun böyle olduğu düşünülse bile, Bayne ve Chisholm gibi felsefecilere göre, bu düalizm lehine bir kanıt oluşturmaz. Chisholm, bilincin birliği argümanındaki şu varsayımın şüpheli olduğunu belirtir: “Düşünen şey eğer bileşikse, düşünce de bu bileşiğin parçaları arasında dağılmalıdır.” Diğer bir ifadeyle bu varsayım şöyledir: “Bileşiğin her parçası, düşüncenin en az bir parçasına sahiptir.” Ancak Chisholm, bu varsayımın şüpheli olduğunu ve onun yeterince gerekçelendirilmediğini düşünür. Bileşik bir varlık tarafından oluşturulan ya da gerçekleştirilen her şey, kendisini oluşturan bileşiğin parçaları arasında dağılmak zorunda değildir.[168] Yani bileşiğin kendisi parçalı olsa bile, oluşturduğu ya da neden olduğu şey bir bütün olabilir. Parçalardan oluşan bir şeyin basit bir şeye yol açamayacağı şeklindeki argüman, kimi zaman miryolojik (*mereological* – bütün parça ilişkisine dair) bir hata içermekle suçlanır. Bu hata, bütünün parçalarının niteliklerinden fazlasına sahip olamayacağı varsayımı şeklinde özetlenebilir. Dolayısıyla düşünemeyen parçalardan oluşan bir bileşiğin, parçaları düşünemiyor diye, bütününün de düşünemeyeceği çıkarımı zorunlu olarak doğru değildir.

Buna benzer bir eleştiriyi el-Ğazālī’nin *Tehāfutu’l-Felāsife* (kısaca *Tehāfut*) adlı eserinde de gözlemleyebiliriz. Bilincin birliği argümanını –yukarıda gördüğümüz gibi– bilmenin bütüncül yapısına referansla tartışan el-Ğazālī, bilmenin bütünsel yapısının, bilenin de böyle bir yapıda olmasını gerektirmeyeceğini iddia eder. Ona göre bilme ve bilen arasındaki ilişkiyi bizler tüm yönleriyle anlayamayız. Onun ifadeleriyle:

> Belki de bilginin bulunduğu yere nisbeti, yerin bölünmesiyle onun da bölünmesine izin vermeyen bir başka tarzdadır. Hatta bu nisbet, düşmanlığın bilinmesinin cisme olan nisbeti gibidir. Niteliklerin bulundukları yere olan nisbetleri bir tarzla sınırlandırılamaz ve biz onların bütün ayrıntılarını güvenilir bir şekilde bilemeyiz. Çünkü bütün ilişkileri ayrıntılarıyla kuşatmayan bir yargı, güvenilirliği olamayan bir yargıdır.[169]

---

[167] Bayne, “Problems with Unity of Consciousness Arguments for Substance Dualism”, 210.
[168] Roderick M. Chisholm, “On The Simplicity of the Soul”, *Philosophical Perspectives* 5/ (1991), 175.
[169] El-Ğazālī, *Tehāfutu’l-felāsife*, 370.

Bilgi ile bulunduğu yer arasındaki ilişkinin, her ikisinin de aynı özelliklere sahip olmasını gerekli kılıp kılmadığı meselesi net değildir. Hem bizler, bilgi ile bilen arasındaki ilişkiyi de tam olarak bilememekteyiz. Bu nedenle el-Ğazālī'ye göre, bilginin bölünen bir varlıkta yani cisimde bulunmasının imkânsız olduğu çıkarımına ulaşmak için sağlam gerekçelere sahip değiliz. Daha önce van Inwagen'ın da düalizme karşı ifade ettiği gibi, düşünmenin kendisi gizemdir. Yalnızca beynin değil, düşünen varlık ne olursa olsun –ruh bile olsa– onun düşünme eylemini nasıl gerçekleştirdiği bir muammadır.[170] Bu bağlamda el-Ğazālī'nin itirazı düşünmenin ya da bilmenin nasıl gerçekleştiğine ilişkin bir muammadan kesin bir hüküm çıkarmanın doğru olmadığı şeklindedir.

Bayne ise burada ruhun basit oluşunun, zihinsel bütünlüğü açıklama noktasında herhangi bir pozitif iddia ortaya koymadığını iddia eder. Daha ziyade yapılan şey, beynin parçalı yapısının, bütüncül deneyim için uygun bir zemin olmadığını, bu nedenle de düalizmin olduğunu öne sürmektir. Çünkü düalizme göre düşünen şey basit bir cevherdir. Fakat Bayne'in itirazı, basit bir şeyin, bütüncül tecrübeye yol açabildiği veya buna daha kolay neden olabildiği iddiasının doğru olmadığı şeklindedir. Zira basit bir varlığın da bütünlüklü olmayan, parçalı/ayrık bilinç durumlarına sahip olduğu kolaylıkla tasavvur edilebilir. Bu nedenle öznenin basitliği, deneyimin bütünlüğünü açıklama noktasında materyalizme göre daha iyi bir konumda değildir.[171]

3.1.3. Düalist mi Doğuyoruz? Sağduyu ve Düalizm

Felsefi düşüncede sağduyunun yeri oldukça tartışmalıdır. Sağduyunun felsefeye yol gösterebileceğini iddia edenler bile onun sınırları konusunda anlaşamazlar. Felsefe öncesi düşünce biçimi diyebileceğimiz sıradan düşünce tarzımız büyük ölçüde sağduyuya dayanır. Sağduyu her zaman doğruları göstermese bile, bazı konularda yol gösterici olabilir. Bu bağlamda bazı düalistler, sağduyumuzun düalist anlayışın doğruluğuna işaret ettiğini bunun da düalizm açısından önemli bir avantaj olduğunu düşünürler.

Ortak sezgilerimiz veya sağduyumuz bize, bir beden veya beyinle özdeş olduğumuzu değil, ona sahip olan varlıklar olduğumuzu söyler. Bedenimi ben kontrol ederim ve ben, hareket eden bir beden değilim.[172] Bu sezgi o denli tabii gelir ki, bedenlerimizi başkalarıyla değiştirdiğimizi kolaylıkla tahayyül edebiliriz. Günümüzde beden-değişikliği temalı birçok filme rastlanabilir ve bu filmler senaryonun ciddi bir şekilde kusurlu olduğu düşünülmeksizin seyredilebilmektedir. Örneğin, bir sabah bir başkasının bedeninde uyanan ve diğerlerini ikna

---

[170] Van Inwagen, *Metaphysics*, 235.
[171] Bayne, "Problems with Unity of Consciousness Arguments for Substance Dualism", 223–224, dn. 8.
[172] Blackmore, *Consciousness: A Very Short Introduction*, 66–67.

etmeye çalışan kimselerin filmlerini izlemişizdir. Yahut Franz Kafka'nın *Dönüşüm* romanını okurken, Gregor Samsa karakterinin bir böceğe dönüşmesi karşısında "hadi canım, böyle saçmalık mı olur?" gibi tepkiler vermeyiz. Yale Üniversitesi psikoloji profesörü olan Paul Bloom da, düalizmi reddetmekle birlikte, maddeden ayrı varlıklar olduğumuz şeklindeki düşüncenin tabiatımızla doğal bir uyum içerisinde olduğunu belirtmektedir. "Doğuştan Düalistler" başlıklı bir söyleşisinde Bloom, şunları söyler:

> Düalistik kavramlarımız entelektüel bir havanın ürünü değil, sağduyumuzun ürünüdür ve görüngüsel tecrübemizde temellenmiştir. Biz kendimizi maddi şeyler, fiziksel bedenler gibi hissetmeyiz. Marvin Minsky'nin[173] bir defasında ifade ettiği gibi etten yapılmış makineler olduğumuz düşüncesi, tabii ve sezgisel değildir. Aksine bizler bedenlerde bulunduğumuzu hissederiz. Onlara sahibiz. Onlar bize ait. Bu nedenle benim arabam, benim çocuğum derken kullandığımız aynı dili beynim veya bedenim derken de kullanırız.[174]

Bedenlerle özdeş olmadığımız düşüncesi gündelik dilimize ve gündelik yaşamımızın birçok alanına sirayet etmiştir. Genellikle "ben" ve "bedenim" iki farklı şey gibi ele alınır ve bunlardan farklı varlıklar gibi bahsederiz. Bu bağlamda kullandığımız dil fazlasıyla düalist bir yapıya sahiptir.[175] Bizler kendimizi, bedenle bir olarak görmekten ziyade, onlarda bulunan, onları işgal eden ve onları yöneten bir varlık gibi görürüz. Papineau da bunu 'seçik olma sezgisi' (*intuition of distinctness*) olarak adlandırır. O'nun ifadeleriyle: "[B]ilincin beyinden fazlası olduğu, çoğu kimseye açık görünür." ve yine onun ifadeleriyle "[F]izikalizmin önde gelen savunucuları bile, ben de dahil, bu seçik olma sezgisinden azade değildir."[176] Bloom'un bu sezgiden hareketle vardığı sonuç, bizlerin düalist bir anlayışa doğal olarak yatkın olduğumuz, diğer bir ifadeyle "doğuştan düalist olduğumuz" şeklindedir. Bu temel sezginin örneklerine daha başka birçok inanç içerisinde de rastlayabilmekteyiz. Örneğin, reenkarnasyon inancının yaygın bir inanç olmasındaki temel sebeplerden biri de bu güçlü sezgi olabilir. John Searle, Hindistan'da verdiği dersler esnasında yaşadığı bir güçlükten bahseder. Orada verdiği derslerde düalizmin yanlış olduğunu iddia eden Searle, birçok dinleyicisinin kesin bir şekilde kendisine itiraz ettiğini, zira önceki hayatlarında "kurbağa, fil vb." canlılar olarak yaşam sürdüklerinden emin olduklarını ifade etmektedir.[177] Bu ve benzeri beyanlar, insanların nasıl rahatlıkla

---

[173] MIT'nin (*Massachusetts Institute of Technology*) yapay zeka laboratuvarının kurucularından olan Amerika'lı meşhur bir bilim insanı.
[174] Paul Bloom, "Natural-Born Dualists", *Edge.org* (Erişim 14 Nisan 2020). URL: https://www.edge.org/conversation/paul_bloom-natural-born-dualists
[175] Paul Bloom, *Descartes' Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human* (Cambridge, MA: Basic Books, 2004), 189–200.
[176] David Papineau, "Explanatory Gaps and Dualist Intuitions", *Frontiers of Consciousness: Chichele Lectures*, ed. Lawrence Weiskrantz - Martin Davies (New York: Oxford University Press, 2008), 57.
[177] Searle, *The Rediscovery of the Mind*, 91.

kendilerini bedenlerinden farklı bir varlık olarak görebildiklerine ve bedenden farklı varlıklar olduğumuz düşüncesine örnek teşkil eder.

Burada düalizmin sağduyusallığı argümanına iki türlü karşı çıkışta bulunulabilir. Birincisi yine sağduyusal bir yolla, aslında maddi olduğumuz şeklindeki inancın daha sezgisel ve tabii olduğunu öne sürmek şeklindedir ki bu yöndeki iddialar da azımsanmayacak kadar çoktur. İkincisi ise metafiziksel olarak tartışmalı düşüncelerin sağduyusallığa başvurarak çözülemeyeceği şeklindedir. Örneğin, van Inwagen'a göre sağduyu, gündelik yaşamımızda bir yemeğe yeterli tuz atıp atmadığımız gibi hususlarda oldukça yardımcı olabilir. Ancak o, özellikle de metafiziğin çetrefilli konularında iyi bir rehber olmayacaktır.[178]

Merricks ve van Inwagen gibi filozoflar, düalizmin sezgisel ve doğal bir düşünce ürünü olduğuna itiraz ederek, insanın tabiatına ilişkin tabii anlayışın materyalizm olduğunu iddia ederler. Merricks'in örneğiyle, düalist anlayış doğruysa, bir kimsenin eşini öpmesi gibi sıradan bir eylem bile karmaşık bir hâl alacaktır. Zira kişinin eşi, öpülen bedenden ayrı bir ruhsa, onu öpmek imkânsızlaşır. Düalizme göre ruhlar, öpülebilecek fiziksel varlıklar değildirler. Dolayısıyla düalist anlayış, bu türden gündelik ilişkileri bile oldukça farklı bir şekilde yorumlamamızı gerektirmektedir.[179] Yine el-Cevziyye ve el-Ğazālī gibi İslam düşünürleri de insanın kendini bedensiz düşünemeyeceğini ifade ederler. El-Cevziyye'nin daha önce de alıntıladığımız ifadelerinde o, şunları dile getirmekteydi, "Aklı olan birine 'insan nedir?' diye sorarsanız, şu bünyeyi ve uzuvları gösterir. Aklına bunun, bedenden ayrı bir gerçeklik olduğu ve âlemin ne içinde ne de dışında olmadığı hususu asla gelmez."[180] El-Ğazālī, en azından *Tehāfut* adlı eserinde, kişinin kendisini maddeden ve mekândan münezzeh hayal etmesinin mümkün olmadığına ilişkin bir argüman ortaya koyar –her ne kadar o, farklı yerlerde farklı görüşler serdetmiş olsa da.[181]

Bu bağlamda tabii düşünme tarzımızın bizi düalist olmaya sürükleyip sürüklemediği meselesi tartışmalıdır. Kimilerine göre bu bedenden veya bir maddeden ibaret bir varlık olduğumuz açıkken, diğerleri ise bedenden farklı oluşumuzun sağduyusallığından dem vurur. Bu durumda sorulması gereken soru, sezgilerimizin bize ne kadar doğru söylediğidir. Öyle görünüyor ki, materyalizm doğru seçenek ise bu durum, bedenden ayrılabilen bir varlık olduğumuza ilişkin felsefe öncesi sezgilerimizin bizleri büyük ölçüde yanılttığı anlamına

[178] Peter Van Inwagen, *Material Beings* (Ithaca: Cornell University Press, 1990), 103.
[179] Trenton Merricks, *Objects and Persons* (New York: Oxford Clarendon Press, 2001), 136.
[180] El-Cevziyye, *Kitâbu'r-Rûh*, 277.
[181] El-Ğazālī, *Tehāfutu'l-felāsife*, 384. El-Ğazālī, bazı yorumlara göre kendisi de düalist olmasına rağmen, düalizmin çok sayıdaki argümanını *Tehāfut* adlı eserinde eleştirir. En azından *Tehāfut* eserindeki ifadeleriyle o, düalizmin, "akılla kanıtlanarak bilinebileceği iddiasına itiraz" ettiğini yani argümanların düalizmi kanıtlayamayacağını belirtmekte ve düalizmin argümanlarını eleştirmektedir.El-Ğazālī, *Tehāfutu'l-felāsife*, 364.

gelecektir. Diğer taraftan yalnızca ruhlardan ibaretsek, bu durumda da bedensel varlıklar olduğumuz sezgisi boşta kalacaktır. Sağduyunun böyle iki yöne de işleyebildiği durumlarda, o pek de işe yarar bir destek gibi görünmemeye başlar. Dolayısıyla bu tür sağduyusal çıkarımlarla düalizmi veya materyalizmin kesin olarak doğruluğundan bahsetmek mümkün gözükmemektedir.

3.1.4. Boşlukların Ruhu

Geçmişte tabiatüstü varlıklarla açıklanmaya çalışılan birçok fenomen, bugün tamamen fiziksel nedenlere indirgenmiş durumdadır. Örneğin, eskiden kötü ruhların veya cinlerin bedene musallat olması şeklinde yorumlanan birçok hastalığa karşın, günümüz tıbbında bu tür varlıklardan söz etmeye gerek duyulmamaktadır. Yahut eskiden tabiatüstü güçlere atfedilen Ay ve Güneş tutulmaları, deprem gibi tabiat olayları bugün tamamen doğal sebeplerle açıklanabilmektedir. Bu durum, günümüzde karşılaştığımız bilinç gibi henüz tam olarak açıklanamamış bazı fenomenlerin de tamamıyla fiziksel sebeplerle açıklanabileceğine dair ümitleri arttırmaktadır. Hal böyleyken, bilimsel bir şekilde araştırmayı terk ederek, insanın tabiatını ruh gibi tabiatüstü bir şeyle açıklama çabası, kimilerine şüpheli gözükür. Bilimin henüz açıklayamadığı noktalardan beslenen bu tür tabiatüstü açıklamalar, bizleri yanlış düşüncelere sürüklemektedir.

Natüralistlere göre bu durumun günümüzdeki temel örnekleri de ruh ve Tanrı'dır. Bu ikisi de "Evren nasıl var oldu?" veya "Niçin evren yok değil de var?" gibi bilimin henüz açıklamakta zorluk çektiği sorulardan ve şu an bize gizemli görünen bilincin nasıl ortaya çıktığı ve mahiyetinin ne olduğu gibi sorulardan beslenmektedir. Fiziğin bu tür fenomenleri açıklaması durumunda, natüralistlere göre her iki inanç da ortadan kalkacaktır. Tanrı'nın veya ruhun var olduğunu öne sürerken bilimin boşluklarından beslendiği iddia edilen argümanlar, "boşlukların tanrısı" (*god of the gaps*) argümanı ve "boşlukların ruhu" (*soul of the gaps*) argümanı şeklinde isimlendirilir.

Benzer şekilde kimi teist felsefeciler de bu tür argüman ve teorilerden duydukları rahatsızlıkları dile getirirler. Onlar inançlarını bu tür bilimsel boşluklara dayandırmanın doğru olmadığını düşünürler. Önceleri düalistken daha sonra materyalist bir anlayış benimseyen Hristiyan teologlardan N. T. Wright, bu tür argümanlara şöyle itiraz eder:

> Amazon ormanlarının henüz araştırılmamış derinliklerinde nadir bir memeli arar gibi boşlukların-tanrısını kuantum fiziğinin araştırılmamış bucaklarında aramakta hatalı

olduğumuza inanıyorum. Aynı şekilde, nörobilimin henüz açıklamamış olduğu parçalarda saklanan boşlukların-ruhunu aramakta da hatalı olduğumuz inancındayım.[182]

Wright'ın ifadeleri, düalizmin bilimsel bir boşluğu doldurmaya çalıştığını, ancak bunu yaparken de bir gizeme başvurmaktan ötesine geçemediği iddiasını taşımaktadır. Ruhun varlığı için kullanılan argümanların sorunu, bilimin henüz açıklayamadığı boşluklarda gezinmesi ve bu boşlukları kullanarak kendi konumunu desteklemesidir. Ancak bu tür gizemli iddialar, gerçeğin gün yüzüne çıkmasıyla birlikte kaybolurlar. Dolayısıyla düalizm de nörobilimin henüz açıklamamış olduğu boşluklarda gezinmektedir ve gün gelip bu boşluklar dolduğunda yerini yeni açıklamalara bırakacaktır.

Ancak düalistler, "boşlukların ruhu" argümanını yanlış varsayımlarda bulunmakla itham ederler. Onlara göre bu argüman, ruh inancının, sanki bilince dair bir gizemi açıklamak için ortaya konmuş bir düşünce olduğu gibi yanlış bir varsayımı barındırmaktadır. Oysa düalizm, en başından beri, bu tür fenomenlere bir açıklama sunmak için ortaya koyulmuş bir düşünce değildir. Daha ziyade o, bir fenomeni açıklama çabasının ürünü değil, köklerini – "Düalist mi Doğduk?" başlıklı önceki bölümde de gördüğümüz gibi– sağduyuda ve bazı felsefi ve metafiziksel çıkarımlarda bulduğumuz bir düşüncedir. Zira Taliaferro ve Goetz'in de belirttiği üzere, Platon, İbn Sīnā ve Aquinas gibi düalizmin önde gelen savunucuları, kendi düalist anlayışlarını ortaya koyarken bilinç gibi bilimsel araştırmanın konusu olabilecek hususları açıklama kaygısıyla bunu yapmamışlardır. Onlar, düalist anlayışlarını bu tür bilimsel boşluklara dayandırmazlar. Taliaferro ve Goetz'in ifadeleriyle: "Onların, ruhun varlığına dair inançlarına, fiziksel dünyada ne olup bittiğine ilişkin çeşitli deneylerde başarısız olduktan sonra ulaştıkları iddiasını destekleyecek en ufak bir delil yok."[183] Bu sebeple de ruh inancının, bilimsel bazı boşlukları doldurma amacından ziyade, bazı metafizik kaygılar ve gündelik düşünüş biçimimizin doğal bir sonucu olarak ortaya çıktığını söylemek daha doğru olacaktır.

Diğer taraftan, bilimsel verilerin düalizm aleyhine sonuçlanacağını baştan varsaymak da kimilerine göre bilime yön çizmek şeklinde görünecektir. Belki de beyne etkide bulunan ayrı bir varlığın var olduğu şeklindeki düşünce gelecekte daha makul bir hale gelecektir. Ya da gerçekten de bu tür düşünceler, zamanla yerini daha bilimsel açıklamalara bırakacaktır. Fakat en baştan, bu konudaki çalışmaların düalizmin aleyhine sonuçlanacağını öngörmek, kimsenin hakkı değildir. Onun doğruluğunu ya da yanlışlığını zaman gösterecektir. Boşluk itirazları, zaman testinden geçmemiş meseleler hakkında erken karar vermektedir.[184]

---

182 Wright'ın ifadelerinin alıntılandığı yer için bkz. Brandon L. Rickabaugh, "Responding to N.T. Wright's Rejection of the Soul", *The Heythrop Journal* 59/ (2018), 202.
183 Goetz - Taliaferro, *A Brief History of the Soul*, 155.
184 Ben Page, "Arguing to Theism from Consciousness", *Faith and Philosophy*, (2020), yayımlanacak.

Düalizmin yanlışlığı bilimsel olarak kesin bir şekilde gösterilmiş değildir. Yalnızca "her şeyin fiziksel olduğu" şeklindeki natüralist bir ilkeye dayanarak ruh inancının yanlışlığını kabul etmek, gerçekten de onun yanlış olduğu anlamına gelmez. Zira böyle bir kabul, "bilincin nasıl ortaya çıktığı," "beynin bilince nasıl sebep olduğu" gibi soruları –Chalmers'ın isimlendirmesiyle bilincin zor problemini– yanıtlamadığı gibi, bilinç hakkında fazladan bir açıklama da sunmaz. Bu tür sorular karşısında hem düalist hem de materyalist aynı bilgisizliği ve şaşkınlığı yaşamaktadır. Bu konudaki hiçbir ön kabul, bize fazladan bir bilgi sağlamayacaktır. Bilincin fiziksel olduğuna dair yeterli bilimsel kanıtlar olmaksızın böyle bir varsayım doğru olmamakla birlikte bilinç hakkındaki bilgimizi de arttırmaz.

Tüm bunlara rağmen, bilimsel açıklamayı baştan bir kenara bırakan düalizme nazaran, maddeci varsayımın bilimsel ilerlemeye daha açık olmak gibi bir avantajı olduğu söylenebilir. Eğer insanın maddi olduğu kabul edilirse, onun üzerine bilimsel teoriler ortaya koyarak doğrulukları test edilebilir. İnsanı maddi bir şey olarak görmekte isteksiz davrandığımız takdirde ise, argümana göre, bilimin önünü tıkamış oluruz. Bu son iddiayı daha detaylı bir şekilde ele alalım.

Düalizm Bilime Engel mi? Metodolojiler ve Ontolojiler

Düalist bir anlayışın gerçekten bilimsel araştırmayı engelleyip engellemediği nasıl anlaşılabilir? Diğer bir ifadeyle düalist olmak, bilincin hiçbir şekilde anlaşılamayacağını düşünerek susmak anlamına mı gelir? Bu tür bir soruyu cevaplayabilmek için öncelikle, bu konular üzerine çalışan bilim insanlarının nasıl bir yöntem izlediklerini daha yakından incelemeliyiz. Günümüzde azımsanamayacak sayıda düalist nörobilimci olmakla birlikte, bunlar arasında John Carew Eccles, Wilder Penfield ve Matthew Stanford gibi Nobel ödüllü bilim insanları en meşhurları olarak sayılabilir.[185] Pekâlâ, bu bilim insanları düalist olmalarına rağmen araştırmalarını nasıl yürütürler? Beyne sürekli olarak birtakım etkilerde bulunan bir hayaletin varlığına rağmen bir beyni nasıl inceleyebilirler? Etkileri hesaplanamayan bir ruhun kontrolü altındaki beyin süreçlerinden tutarlı ve bilimsel sonuçlar nasıl beklenebilir? Zira bilimsel deneylerin objektif sonuçlar vermesi, onun kapalı koşullarda ve tekrarlanabilir olmasına bağlıdır. Suyun belirli koşullar altında kaynadığı gibi bir iddia bilimsel bir şekilde ortaya konulurken, sürekli olarak hayaletlerin veya uzaylıların suyun kaynama derecesini değiştirdikleri gibi bir varsayımın dışarıda tutulması gerekir. Dolayısıyla beyin üzerinde veya bilinç üzerinde çalışan bir kimsenin de deney yaparken varsayması gereken şey, araştırmanın ve yerine gelecek sonuçlar açısından kapalı bir sistemin mevcut olduğudur. Örneğin, zihinsel

[185] Rickabaugh, "Alister McGrath's Anti-Mind-Body Dualism", 227.

bir fenomenin, beynin ön lobundaki belirli nöronlar arasında gerçekleşen belirli bir tür etkileşimden kaynaklandığını kanıtlamaya çalışan bir bilim insanı, deney esnasında, kendi belirlemiş olduğu faktörler dışında herhangi bir şeyin –mesela ruhun veya uzaylıların– o alana etkide bulunmadığını varsaymak durumundadır.

Öte yandan bir düalist de beyin üzerinde bir araştırma yaparken, sadece o araştırmayla ilgili kısmın, kapalı bir sistem olduğunu varsayabilir. Bu varsayım, oldukça sınırlı bir varsayım olacaktır. Bir natüralist gibi, tüm evrenin kapalı bir sistem olduğunu varsaymak ise yapılacak araştırma için zorunlu değildir. Bunun en iyi göstergesi de düalist ve/veya libertaryen özgür iradeye inanan bilim insanlarının yaptıkları önemli çalışmalardır. Kısaca, bir deneyin gerçekleştirilebilmesi için gereken kapalılık, yalnızca metodolojik bir kabuldür. Deneyin başarılı sonuca ulaşması bir ölçüde bu kabule bağlıdır. Ancak bir deney ortamı için yapılan metodolojiye ait kısıtlı bir varsayım, tüm evreni kapsayacak şekilde ontolojik bir genellemeye çıkacak güçte değildir. Zira evrenin tamamının kapalı bir sistem olup olmadığını deneyle test edilebilmiş değildir.[186]

3.1.5. Modal Argüman

Düalizmin doğal düşünme tarzımızla olan paralelliklerinden bahsetmiştik. Örneğin farklı bir bedende uyandığımızı düşünmek bize imkânsız görünmediği gibi bu tür konuları işleyen filmlerle karşılaştığımızda da işlenen konu bize absürtlük derecesinde aykırı gelmez. Düalizm lehine kullanılan "modal argüman" ya da diğer adıyla "kavranabilirlik/tasavvur edilebilirlik (*conceivability*) argümanı" da bu tür bir tasavvurdan yola çıkar. Descartes'ın *Meditasyonlar* adlı eserinde serdettiği bu argüman, kendimizi oldukça kolay bir şekilde bedenimizden ayrı tasavvur edebiliyor oluşumuza dayanır. Mesela aynanın karşısında kendinize bakarken yavaş yavaş görüntünüzün silinmeye başladığını hayal edebilirsiniz. Bedeniniz yavaş yavaş yok olurken, sizin hala görmeye devam ediyor olmanız, bedeninizle özdeş olmadığınız şeklindeki bir hayali ne kadar kolay kurabildiğinizin bir göstergesidir. Diğer taraftan, bedeniniz için aynı durum söz konusu değildir. Bir bedenin aynı anda hem var olduğunu hem de yok olduğunu tasavvur edemeyiz. Bu sebeple kendi hakkımızda ifade ettiğimiz bu özellik (beden yokken de var olabilme özelliği) bedenin kendisi için geçerli değildir. Bazı düalistler bu hayallerimizin görünürdeki makuliyetine dayalı olarak beden ve kişinin aynı şey olmadığı sonucuna ulaşırlar. Şimdi bu tür bir argümanın nasıl işlediğini inceleyelim.

---

[186] Kevin Corcoran, "Human Persons are Material Only", *Debating Christian Theism*, ed. J. P. Moreland vd. (New York, NY: Oxford University Press, 2013), 273–274.

Kavranabilirlik argümanlarının en ilginç örneklerinden biri İbn Sīnā tarafından ortaya atılan "boşlukta asılı adam argümanı"dır. Bu argüman, "kavranabilirlik argümanı"nın özünü, bir düşünce deneyi ekseninde ve çarpıcı bir şekilde aktarmaktadır. İbn Sīnā'nın düşünce deneyini kısaca şöyle özetleyebiliriz. Boş bir uzayda her türlü duyusal veriden uzak olacak şekilde sağlıklı bir kişinin bir anda yaratıldığını düşünün. Onun her türlü duyusal veriden uzak oluşunu garantilemek adına gözleri kapalı, kokudan ve sesten uzak, uzuvları da birbirine değmeyecek şekilde havada asılı olduğunu düşünün. Bu kişi, duyusal girdilerden tamamıyla mahrum olması sebebiyle dışarıda olan hiçbir şeyin farkında değildir. "Bir masa nasıl bir şeydir?" veya "Elmanın tadı nasıldır?" gibi sorular onun için anlamsızdır. Dahası nasıl bir bedene sahip olduğu hatta bir bedene sahip olup olmadığı konusunda bile bir fikri yoktur. Ancak İbn Sīnā'ya göre, bu kişinin farkında olduğu bir şey vardır: kendi varlığı. Etrafında olan biten hiçbir şeyden haberdar olmasa bile bu kişi kendi varlığından emin olacaktır.[187] Bu noktada belki aklınıza bazı itirazlar gelmeye başlayabilir. Örneğin, boşlukta yaratılmış bir insanın, henüz dünyayla tanışmaması sebebiyle kavramlara veya başka bilgilere sahip olmadığını, bu ve bunun gibi bazı sebeplerle de kendilik algısına sahip olamayacağı gibi bir itirazda bulunabilirsiniz.[188] Ya da vücudumuzda bulunan özalgı (*proprioception*) sisteminin, duyusal veriden uzak bir insanın mevcudiyetine izin vermeyeceği gibi bir fikir aklınıza gelebilir. Bu itirazları savuşturarak argümana başlamak daha doğru olacaktır. Her ne kadar bir benlik algısı için dünyayla tanışıklığın gerekli olup olmadığı meselesi tartışmalıysa da bu tartışmaya girmeksizin, argümanı bu tür itirazlara karşı dokunulmaz kılacak birkaç değişiklik yapabiliriz. Öncelikle, boşluktaki adamın bir şekilde –mucizevi olarak– "ben" hissi için gerekli ve yeterli kavram dünyasına sahip bir şekilde yaratıldığını düşünebiliriz. Hala bu adamın –bazı kavramlara sahip olmakla birlikte– kendi bedeninden bîhaber olduğuna dikkat edelim. Diğer soruna gelince; özalgı, dışarıdan hiçbir duyusal girdi olmasa bile vücudumuza yayılmış olan reseptörler aracılığıyla, organlarımızın konumunu sinyallerle beyne bildiren sistemin adıdır. Özalgı hasarına uğrayan hastalar, organlarının konumunu her defasında tekrar kontrol ederek bulmak zorunda kaldıklarından, yürüme, yemek yeme gibi birçok gündelik işlerde büyük zorluklar çekmektedirler. Dolayısıyla İbn Sīnā'nın örneğindeki kişinin özalgısının da kapalı olduğunu hayal edebiliriz.[189]

[187] Ebū 'Alī Ḥuseyn İbn Sīnā, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 107.
[188] Dile maruz kalmadan yetişmiş ya da bir şekilde hayvanlar tarafından yetiştirilmiş insan vakalarında da şahit olduğumuz üzere bu insanlar, bir benlik geliştiremiyor gözükmektedir. Fakat bu konuda bir tartışmaya girmeden de bu argüman geçerli hale getirilebileceği için bu konuda bir kanaat belirtmeyeceğim.
[189] Peter Adamson, "What can Avicenna Teach Us About the Mind-Body Problem?", ed. Nigel Warburton, *Aeon* (2016). URL: https://aeon.co/ideas/what-can-avicenna-teach-us-about-the-mind-body-problem

İbn Sīnā bu düşünce deneyinden yola çıkarak kişinin bedeniyle özdeş olmadığı sonucuna ulaşır. Çünkü boşlukta asılı kişi kendi varlığının farkında olmakla birlikte bedeninden haberdar değildir. Eğer bir kişi kendi varlığının farkında olmasına rağmen bedeninin varlığından habersizse, İbn Sīnā'ya göre bu, kişinin bedeniyle aynı şey olmadığını ispatlamaktadır. Önermeler üzerinden İbn Sīnā'nın akıl yürütmesini daha kolay bir şekilde anlayabiliriz. Öncelikle materyalist kuramın İbn Sīnā'ya göre nasıl bir sonuca çıkması gerektiğini görelim:

(1) Ben ve bedenim (veya başka bir maddi varlık) aynı şeyleriz (ben=beden).

Eğer gerçekten bu doğruysa İbn Sīnā'ya göre argüman aşağıdaki gibi ilerlemelidir:

(2) Kendi varlığımdan eminim.

(3) O halde (materyalizme göre) bedenimin varlığından eminim. (1 ve 2'den)

Fakat İbn Sīnā'nın ortaya koymuş olduğu "boşlukta asılı adam argümanı" (3)'ün yanlışlığını göstermektedir. Argümana göre kendi varlığımdan emin olsam dahi bedenimin varlığından emin olmadığım hatta varlığından bile bîhaber olduğum mümkün bir senaryo mevcuttur. Dolayısıyla ben ve bedenim aynı şeyler değiliz. Bu argüman şöyle formüle edilebilir:

(1) Kendi varlığımdan eminim.

(2) Bedenimin varlığından emin değilim –onun var olup olmadığını bilmiyorum. Hatta senaryoya göre onunla ilgili bir fikrim bile yok.

(3) Bedenim ve ben aynı şeyler değiliz.

Eğer İbn Sīnā'nın düşünce deneyi ciddi bir hata içermiyorsa, kişinin, varlığından emin olduğu ama bedenin varlığına dair hiçbir bilgisinin olmadığı mümkün bir senaryo ortaya koymaktadır. Böyle bir mümkün senaryonun varlığı, İbn Sīnā'ya göre, beden ve ruhun aynı şeyler olmadığını kanıtlamaktadır.

Boşlukta asılı adam argümanını değerlendirmeden önce, özdeşlik kriterlerimizi sorgulayalım. İki şeyin özdeş olup olmadığı nasıl anlaşılır? Leibniz'in ortaya atmış olduğu "ayırt edilemezlerin özdeşliği" (*the identity of indiscernibility*) ilkesi gereğince iki şeyin aynı/özdeş olması, her iki şeyin de aynı niteliklere sahip olmasını gerektirmektedir. Diğer bir ifadeyle, birisi hakkında söylenen her doğru şey diğeri hakkında da doğru olmalıdır. Beden ve kişinin de ayrı şeyler olduğunu iddia etmek için iki şeyin farklı özelliklere sahip olduğunu göstermek gerekmektedir. İbn Sīnā'nın argümanında kişi ve beden arasında göze çarpan en büyük fark, "kişi tarafından varlığından emin olunma" durumudur. Kişi, kendi varlığından eminken bedeninin varlığından emin değildir –hatta bir bedeni olduğunun farkında bile

değildir. Yani beden ve kişinin ayrı olduğu iddiası, İbn Sīnā'ya göre, kişinin kendi varlığından emin olurken bedeninin varlığından habersiz olmasına dayanmaktadır. Öyleyse, burada sorgulanması gereken nokta, "kişi tarafından varlığından emin olunma" niteliğinin gerçekten de iki şeyin ayrı (seçik) varlıklar olduğunu gösterip göstermediğidir. Bir şeyin varlığından emin olduğumuz ve diğerinin varlığından emin olmadığımız her şey, zorunlu olarak birbirinden ayrı mıdır?

Benzer bir örneği değerlendirelim. Basit bir kurgu kahraman olan Süpermen'i ele alalım. Süpermen, insanlara yardım eden bir halk kahramanıdır. Ancak Süpermen'in neredeyse kimsenin bilmediği diğer bir yönü de sıradan bir gazete raportörü olarak çalışmasıdır. İş arkadaşları onu Clark Kent olarak tanımaktadırlar ama onun aynı zamanda Süpermen olduğunun farkında değildirler. Hatta onun Süpermen olabileceğine ihtimal bile vermemektedirler. Dolayısıyla, halk tarafından "bir kahraman olarak bilinme" ya da "Süpermen olarak biliniyor olma" niteliğine Kent sahip değildir. Ancak bu durumdan hareketle, onların farklı kişiler olduğu söylenemez. Tıpkı bu örnekte olduğu gibi, bir şeyi bildiğimiz zaman onun farklı yönlerini bilmiyor olmamız da mümkündür. Elinizde aynı kişinin bir sağından ve bir de solundan çekilmiş fotoğrafları olduğu halde, sağından gördüğünüz kişi ile solundan gördüğünüz kişinin aynı kişiler olduğunu anlamayabilir, farklı kişiler olduğunu düşünebilirsiniz. Ancak her iki fotoğraf da aslında aynı kişiye ait olabilir. Benzer bir durum kendimizle alakalı olarak da geçerli olabilir. Kendi varlığımızdan emin olduğumuz halde, bedenimizden veya maddi bir varlık olduğumuzdan haberdar olmayabiliriz. Dolayısıyla var olduğumuzu bildiğimiz halde maddi olduğumuzu fark edemeyişimiz, maddeden farklı bir şey olduğumuz anlamına gelmeyebilir.

İbn Sīnā'nın argümanına benzer bir argüman Descartes tarafından öne sürülmüştür. Descartes, açık ve seçik olarak ayrı ayrı düşünülebilen iki şeyin gerçekten de ayrı varlıklar olabileceğini düşünmüştü. Ona göre zihnimde açık bir şekilde birbirinden ayırabildiğim iki farklı nesne, birbiriyle özdeş şeyler olamazdı. Descartes, ayrı ayrı tasavvur edebildiğimiz şeylerin gerçekte de farklı şeyler olması gerektiğini şöyle ifade eder:

> Bir kere, açık ve seçik olarak kavradığım her şeyin, nasıl kavrıyorsam öylece Tanrı tarafından var edildiğini bildiğimden, iki şeyin birbirinden ayrı veya farklı olduğundan emin olmam için birini öbürü olmaksızın açık ve seçik biçimde kavrayabilmem yeter; çünkü bunlar, hiç olmazsa Tanrı'nın mutlak gücüyle, ayrı ayrı var edilmiş olabilirler …[190]

[190] René Descartes, *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007), 72–73.

Buradaki “Tanrı tarafından ayrı ayrı var edilmiş olabilirler” ifadesini anlamak için teist olmak veya herhangi bir tanrıya inanmak gerekli değildir. Descartes’ın buradaki kastı, birbirinden ayrı olarak düşünülebilen iki şeyin gerçekten de birbirinden ayrı olarak var olabilmesinin mantıksal olarak mümkün olduğudur. Plantinga’nın da dile getirdiği gibi, insanlar, yalnızca düşünerek bazı şeylerin veya olgu durumlarının (*state of affairs*) modal durumlarını –zorunlu, mümkün veya imkânsız olup olmadıklarını– anlayabilecek türde bir epistemik kapasiteye sahiptirler.[191] Descartes, beden ve kişinin ayrı ayrı tasavvur edilebilmeleri sebebiyle bu ikisinin özdeş olamayacağını şu şekilde ifade eder:

> Belki ya da (az sonra diyeceğim gibi) kesinlikle, sımsıkı bağlı ve bitişik olduğum bir bedenim varsa bile, bir yandan kendim hakkında sadece düşünen yayılımsız bir şey olarak açık seçik bir fikrim, öte yandan bedenim hakkında sadece yayılıma sahip ama düşünmeyen bir şey olarak seçik bir fikrim olduğu için, benim, yani beni olduğum şey yapan ruhumun, bedenimden bütünüyle ve tam anlamıyla ayrı olup onsuz var veya mevcut olabildiği kesinlikle doğrudur.[192]

Dolayısıyla, daha önce farklı örneklerini de verdiğimiz gibi, kendimi ve bedenimi ayrı ayrı düşünebiliyor oluşum, Descartes’a göre bedenimden ayrı olduğumun kanıtıdır. İbn Sīnā da boşlukta asılı adamın kendi varlığını bilmekle birlikte bedeninden habersiz olabilme ihtimalinden yola çıkarak bu ikisinin ayrı şeyler olduğunu iddia etmişti. Çünkü ona göre de kişinin bedeninden bîhaber olduğu halde kendi varlığını bilebilmesi, kendisi ve bedenini ayrı ayrı tasavvur edebildiğini göstermektedir.

Kavranabilirliğin, imkânlılıkla olan bağı ve metafiziksel mümkünlüğü gerektirip gerektirmediği meselesi oldukça tartışmalı olmakla birlikte, bu tartışma, elinizdeki çalışmanın kapsamını aşacağı için, bu varsayımı kısaca doğru kabul edeceğiz. Çünkü bu varsayım, neyin mümkün veya imkânsız olduğu konusunda önemli bazı sezgiler sunmaktadır ve o olmadan özdeşlikle ilgili çıkarımları nasıl yapacağımızı görmek zordur. Genellikle ayrı bir şekilde hayal edebildiğimiz hemen her şey, gerçekte de böyledir. Ancak buradaki niyetim “kavranabilirliğin mümkünlüğü gerektirdiği” gibi bir iddiayı savunmak olmadığından; yalnızca, bu iddia kabul edildiğinde bile bunun ruh-beden ayrımı noktasında sorunlu bir çıkarım olabileceğini göstermeye çalışacağım.

Şimdi, iki şeyin ayrı ayrı kavranabilir olmasının, o şeyin mümkünlüğüne işaret ettiğini kabul etsek bile, gerçekten kavradığımızı düşündüğümüz her şeyi, her zaman zannettiğimiz

---

[191] Alvin Plantinga, “Materialism and Christian Belief,” 101.
[192] Descartes, *Meditasyonlar*, 73.

kadar kavramıyor olmamız mümkündür. Kavramadaki bu güçlüğün farklı sebepleri olabilir. Belki siz de bir şeyin aynı anda hem kare hem de üçgen olabileceğini hayal edebildiğini söyleyen birine rastlamışsınızdır. Ancak biraz incelediğinizde o kişinin aslında iç içe geçmiş bir üçgenle bir kareyi hayal etmekte olduğunu görebilirsiniz. Yaptığı hatayı ona da kolaylıkla gösterebilirsiniz –eğer karşınızdaki kişi fazla inatçı değilse. Ancak her kavrayış bu türden bariz bir yanılgı içermeyebilir. Gottlob Frege'nin bu konuya ilişkin meşhur örneği özetle şu şekildedir: Bir zamanlar sabahyıldızı ve akşam yıldızı iki farklı gezegen zannediliyordu. Ancak daha sonra bu yıldızların, aslında bir gezegenin yani Venüs'ün Güneş'in doğuşundan önce ve doğuşundan sonraki görünümleri olduğu keşfedildi. Dolayısıyla insanların daha önce sabahyıldızı ve akşam yıldızını farklı hayal edebiliyor olmaları, onun, aslında zorunlu olarak bir tek gezegen olduğu sonucunu değiştirmediği gibi, yalnızca bir gezegen olması da iki ayrı varlık gibi hayal edilebilmesini engellememektedir.

Kimi zaman mevcut bilimsel, felsefî ve teknolojik bilgilerimiz de özdeşliğe ilişkin tasavvurumuzu etkiler. Zira içinde bulunulan zaman diliminin el verdiği imkânlar pek çok şeyi anlamaya yetmeyebilir. Her ne kadar insanlar, bulundukları o zaman diliminde bildiklerini zannettikleri şeyler hakkında çok emin olabilseler bile, en azından bunlardan bazılarının, ne kadar emin hissettiğimize bağlı olmaksızın yanlışlanabilme ihtimalleri vardır. Ya da aslında çok iyi bildiğimizi düşündüğümüz bir şey hakkında gün gelip daha fazla şey öğrenebiliriz. Bunların benzer örneklerine geçmişte rastlanabilir. Örneğin suyun aslında H_2O moleküllerinden ibaret olduğunu anlamamız on sekizinci yüzyılda mümkün olmuştur. Bu tarihten önce hemen herkes suyun nasıl bir şey olduğunu bildiğini düşünüyordu ama buna rağmen "su H_2O değildir" cümlesi onlar için bir çelişki ifade etmiyordu. Hatta günümüzde bile, H_2O moleküllerinden haberi olmayan bir kimseye bunlar mikroskop aracılığıyla gösterildiğinde, o, H_2O moleküllerini gözlemliyor olmakla birlikte bunun aslında su olduğunu fark edemeyebilir. Bu kişi, gözlemlemekte olduğu H_2O ile suyun ayrı şeyler olduğunu rahatlıkla hayal edebilecektir. Fakat günümüz bilimiyle kesinleştiği üzere "su H_2O değildir" ifadesi zorunlu olarak çelişki içerir ve yanlıştır. Zorunlu bir özdeşlik ilişkisi olmasına rağmen on sekizinci yüzyıla kadar bunu anlamak mümkün olmamıştır.

Dolayısıyla, bazı özdeşlikler zorunlu olsa bile onları görmemiz yeni birtakım bilgilere bağlı olabilir. Fakat kavranabilirlik argümanı açısından baktığımızda, mikroskop aracılığıyla H_2O moleküllerinin davranışlarını inceleyen kimse şunu iddia edebilir: H_2O ile suyu ayrı şeyler olarak hayal edebiliyorum. Hatta her ikisini de ayrı ayrı çok iyi gözlemleyebilmeme rağmen bu ikisinin nasıl aynı olabileceğini anlamıyorum. Ayrı ayrı tasavvur edebildiğim bu iki şey, özdeş olamazlar. Fakat suyun H_2O olduğu bilimsel olarak kesinleşmiş bir gerçektir ve "su H_2O

değildir" ifadesi çelişkilidir. Yani bu ikisinin birbirinden farklı olması metafiziksel olarak mümkün değildir. Dolayısıyla iki şeyi birbirinden ayrı düşünebiliyor olmamız, zorunlu olarak o şeylerin farklı olduklarını göstermemektedir.[193] Belki de yeni bilimsel gelişmeler, kişi ve bedenin aslında aynı şeyler olduğu sonucunu ortaya koyacaktır. Bir zamanlar bu ikisini ayrı hayal edebiliyor olmamız ise belki de yalnızca tarihsel bir vakıa olarak hatırlanacaktır.

Tüm mümkün ve zorunlu bilgilere masa başında felsefe yaparak, *a priori* yolla ulaşılamamaktadır. Özdeşlik gibi bazı zorunlu bilgilerin elde edilmesi için bile deney ve gözleme gerek duyulabilmektedir.[194] Tıpkı H_2O örneğinde olduğu gibi. Belki İbn Sīnā'nın kurgulamış olduğu gibi, boşlukta asılı bir şekilde yaratılmış kişi, kendi varlığının farkında olabilir. Ancak varlığımızın farkında olmak, sahip olduğumuz tek özsel niteliğimiz olmayabilir. Maddi niteliklere de özsel olarak sahip olmamız mümkündür. Diğer bir ifadeyle, bedenimizin farkında olmaksızın var olduğumuzu bilebilmemiz, bedenden ayrı bir varlık olduğumuzu göstermez. Bir şeyi bilmek için onun tüm niteliklerinden haberdar olmam gerekmez. Hatta biz genellikle şeyleri bazı nitelikleriyle tanır, geneli hakkında hüküm veririz. Fakat genel hakkında verdiğimiz hüküm, genele dair her şeyi bildiğimiz anlamına gelmez.

Modal argümanın önde gelen savunucularından olan Plantinga'nın da kabul ettiği gibi "*p*'*nin mümkünlüğünü görmek* ile *p*'*nin imkânsızlığını görememek* kolaylıkla birbirine karıştırılabilmektedir."[195] Yine o, yalnızca tahayyül ve kavranabilirlikten yola çıkarak modal –mümkün olup olmadığına dair– bir yargıya, en azından her zaman, ulaşılamayacağını ifade eder. Onun ifadeleriyle: "Çünkü tahayyül edilebilirlik, hiç de imkânlılıkla katı bir biçimde alakalı değildir; öte yandan kavranabilirlik, ancak 'p kavranabilirdir' önermesi 'p mümkündür' önermesi için bir kanıt tazammun ediyor ya da sunuyorsa onunla alakalıdır."[196] Modal argümanı savunan Plantinga'nın bu ifadelerinin kendi argümanını zayıflattığı, en azından bu argümanı kesin bir sonuca ulaşmaktan alıkoyduğu söylenebilir. Plantinga, belki de tasavvurdan modaliteye uzanan yolun kesin bir sonuca ulaştırmadığı sonucuna vardığı için, yalnızca tasavvura dayanmayan somut bir düşünce deneyi geliştirerek materyalizmi eleştirir –söz konusu argüman için bkz. Ek-1.

Tasavvur edilebilirlik argümanına ilişkin birçok örneğe yer vermiş olsak da meselenin anlaşılması için basit bir diğer örneği daha burada görebiliriz. Diğerlerinden farklı olarak bu

---

193 William Hasker, *The Emergent Self* (Ithaca: Cornell University Press, 1999), 36; Dean W. Zimmerman, "Dualism in the Philosophy of Mind", *Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan, 2007), 119.
194 William Jaworski, *Philosophy of Mind: A Comprehensive Introduction* (New York: Wiley-Blackwell, 2011), 47.
195 Plantinga, "Materialism and Christian Belief", 106.
196 Plantinga, "Materialism and Christian Belief", 101.

örneği soyut bir alan olan matematikten verelim. Bir öğrenci 2 sayısının çift sayı olduğuna inanabilir. Ancak aynı öğrenci $|\sqrt{4}|$ sayısının çift olduğuna dair bir inanca sahip olmayabilir. Belki de köklü sayılar ünitesine henüz geçmemiş olması veya o dersi iyi dinlememesi nedeniyle bunlar hakkında henüz hiçbir fikri yoktur. Bu durum onun $2 \neq |\sqrt{4}|$ şeklinde bir inanca sahip olmasına neden olacaktır. Dolayısıyla 2 ve $|\sqrt{4}|$ sayıları, bu öğrencinin gözünden özdeş değildir. Ancak bu iki sayının aynı olduğunu biliyoruz ve bu sayıların aynı olması, birini bildiğimizde zorunlu olarak diğerini de bilmemizi gerektirmemektedir.[197]

İbn Sīnā'nın örneğine döndüğümüzde, orada, yalnızca kendi varlığından haberdar olan kişinin de kendisiyle alakalı her şeyi bildiğini iddia etmek, sonucu baştan varsaymak olacaktır. Kişi kendisini bildiğini düşünürken, kendisiyle alakalı birçok şeyden haberdar olmayabilir. Tıpkı eski zamanlarda sabahyıldızını gözlemleyen bir kişinin, aslında onun nasıl bir gezegen olduğunu, farklı noktalardan nasıl gözüktüğünü bilememesi gibi, İbn Sīnā'nın boşlukta asılı adamı da kendisinin yalnızca varlığından haberdar olabilir. Yalnız bu kişi kendisinin nasıl bir şey olduğunu bilmek zorunda değildir. Yahut kendisinin bir ruh olup olmadığının da farkında değildir.

"Ben" dediğimizde neyi kastettiğimiz açık gibi görünse de aslında, "ben"in ne olduğu hakkında çoğu zaman bir fikrimiz bile bulunmaz. Bunun bir beden mi yoksa beyin mi ya da başka bir şey mi olup olmadığından emin olamayız. "Ben" dediğim şeyin bir madde ya da ruh olamayacağından emin olduğumu düşünebilirim. Fakat benim bu eminliğim, "ben"im ne olduğum konusunda bilgilendirici bir durum değildir. Öyle görünüyor ki, modal argüman gibi yalnızca *a priori* akıl yürütme yoluyla maddi varlıklar olmadığımızı ispatlama çabasının mutlak bir sonuca ulaştırdığını söylemek zordur.

Modal argümana farklı bir itiraz da argümanın "kendimi bedenden ayrı hayal edebiliyor" olduğum önermesine başka bir açıdan yaklaşır. Kimi filozoflar, ruhun bedenden ayrı bir şekilde kavranabileceği meselesinin, Descartes'ın düşündüğü kadar açık ve seçik olduğuna katılmazlar. Bazıları ise, kişinin kendini bedenden ayrı düşünebildiği gibi, kendini bedenle veya başka bir maddi varlıkla özdeş olarak da kavrayabileceğini düşünür. Örneğin, el-Ğazālī ve el-Cevziyye gibi düşünürlere göre insan, kendisini bir konuma sahip maddi bir varlık olarak algılamak mecburiyetindedir.[198] El-Cevziyye'nin ifadeleriyle: "İnsan, daima kendinin muayyen bir cisim olduğunu bilir. Gaflet anları dışında bu, aklından hiç çıkmaz."[199] Yani ona göre insan, kendisinin maddi bir varlık olduğunun daima farkındadır.

[197] Dale Jacquette, *Philosophy of Mind: The Metaphysics of Consciousness* (Cornwall: Continuum, 2009), 13–14.
[198] El-Ğazālī, *Tehāfutu'l-felāsife*, 384.
[199] El-Cevziyye, *Kitābu'r-Rūḥ*, 289.

Benzer şekilde, günümüz din felsefecilerinden Dean Zimmerman, düalizme yönelik modal sezgilerin, materyalizme yönelik modal sezgilerden üstün olmadığını dile getirmektedir. Ona göre insan kendisini gayri-maddi bir şey olarak düşünebildiği gibi, maddi bir varlık olarak da düşünebilir. Yani kişi, kendisini herhangi bir maddeyle özdeş olarak da tasavvur edebilir. Bu noktada, kendimizi bedenden ayrı olarak düşünebilmenin, aksini düşünmekten daha kolay olduğu gibi bir itiraz akla gelebilir. Ancak Zimmerman'a göre gayri-maddi olduğumuz şeklindeki sezginin daha ağır bastığını söylemek, yani maddi bir varlık olduğumuzu düşünmekten daha kolay olduğunu iddia etmek, bulanık suda balık avlamaya benzemektedir. Zira hangisinin daha kolay olduğu objektif bir şekilde ölçülemez.[200] Her ne kadar Zimmerman bir düalist olsa da sırf bu gerekçeye dayanarak modal argümanı düalizm için iyi bir delil olarak görmenin doğru olmadığını düşünmektedir. Onun ifadeleriyle:

> Eğer kendimi tamamen fiziksel bir şey olarak varsaymam bedensiz olarak varsayabilmem kadar makulse [ki Zimmerman aynı sayfada bunun makul olduğunu ifade eder], o halde her iki önerme için de benzer kanıtlara sahibimdir. Fakat her ikisi de mümkün olamaz. Bu nedenle kavranabilirlikten çıkarılan kanıt her iki yolu da tıkayarak kendisini fesheder.[201]

İnsanın kendisini maddeden ayrı düşünüp düşünemeyeceğine ilişkin sezgiler kişiden kişiye farklılık göstermektedir. Onu bedenle özdeş ve bedenden farklı düşünebildiğini öne sürenler bu konuda öne çıkmaktadır. Fakat istisnai olarak, kişinin ancak ve ancak maddi bir varlıkla birlikte düşünülebileceğini iddia eden düşünürler de mevcuttur. Kişiyi bedensiz düşünemeyeceğimizi vurgulayan filozoflardan biri de el-Ğazālī'dir. O şöyle demektedir:

> Biz deriz ki: İnsan kendi varlığının bilincinde olup ondan habersiz olmadığı sürece kendi bedeninin ve cisminin de bilincindedir. Evet, kalp adı, sûreti ve şekli belirlenmemiş olsa da insan kendisinin bir cisimde hatta elbisesinin içinde ve evinde bulunduğunun farkındadır. [Filozofların] sözünü ettiği nefsin ev ve elbise ile bir ilişkisi yoktur. İnsanın kendisini bedene ait görmesi kaçınılmazdır.[202]

El-Ğazālī'nin başka eserlerinde veya gerçekte bu düşünceyi savunup savunmadığına ilişkin bazı tartışmaları bir kenara bırakırsak, o, en azından *Tehāfut* adlı eserinde, kişinin, kendisini bedeninden bağımsız hayal edemeyeceğini ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle o, kendimizi bedenden ayrı bir şekilde tasavvur edebileceğimiz şeklindeki sezgiye karşı çıkmıştır.

---

[200] Zimmerman, "Dualism in the Philosophy of Mind", 119–121.
[201] Zimmerman, "Dualism in the Philosophy of Mind", 119.
[202] El-Ğazālī, *Tehāfutu'l-felāsife*, 384. Köşeli parantez orijinal.

Görüldüğü gibi, kişinin kendisini bedenden ayrı olarak tasavvur edebildiği veya kavrayabildiği şeklindeki sezgi herkese göre –Descartes'ın kavramlarıyla– açık ve seçik değildir. Hatta bazı düşünürlere göre tam tersinin açık ve seçik olduğu söylenebilir.

Burada el-Ğazālī'nin gayri-maddi ruh anlayışına ilişkin bir argümanı neden reddettiğine ilişkin bir soru akla gelebilir. Çalışmanın ana temasına uymamakla birlikte bu soruyu kısaca yanıtlamak, akıllarda bir soru işareti bırakmamak adına faydalı olacaktır. *Tehāfut* adlı eserinde el-Ğazālī, açık bir biçimde, gayri-maddi ruhun (onun ifadesiyle soyut nefs) varlığının akılla (argümanlarla) ispatlanamayacağını, böyle bir anlayışı kabul edebilmenin ancak vahiyle/şeriatla uyuşmasına bağlı olduğunu belirtmektedir.[203] Buradan hareketle o, yalnızca modal argüman benzeri argümanları değil, düalizmin tüm argümanlarını reddetmiş ve kitabının on sekizinci bölümünü, İslam filozoflarının ruhun varlığına ilişkin kanıtlarını çürütmeye ayırmıştır.[204] Bu bağlamda el-Ğazālī'nin diğer bazı karşı-argümanlarına da yer yer değineceğimi belirtmeliyim.

3.1.6. Teizm ve Düalizm: Tanrı'nın Aklı ve İnsan Zihni

Kimilerine göre, insanı maddi bir varlık olarak görmek; düşünen, akıl eden ve bir zat olan Tanrı'yı da maddi varsaymamızı gerektirecektir. Bu nedenle düalizm, Tanrı'nın gayri-maddi bir varlık oluşuyla daha uyumludur. William Vallicella'nın ifadeleriyle bu argüman şöyledir: "Eğer bazı zihinler tabiatları gereği fiziksele 'bağlıysa', o halde Tanrı'nınki de dâhil tüm zihinler, tabiatları gereği ona 'bağlıdır'. Bunu inkâr edersen ya 'zihni' eş sesli kullanıyorsundur ya da zihinselliğin içkin (*intrinsic*) bir tabiatı olduğunu reddediyorsundur."[205] Burada Vallicella, zihin kelimesini hem Tanrı hem de insan için kullandığımız takdirde, bu zihinlerden birisi maddiyse diğerinin de maddi olması gerektiğini –ya da tam tersi– iddia etmektedir. Teizme göre Tanrı'nın gayri-maddi bir varlık olduğu düşünüldüğünde, diğer zihinsel varlıkların da gayri-maddi olması gerektiği kabul edilmelidir –en azından teistler etmelidir. Ona göre insan zihinlerinin maddi olduğu varsayıldığında, ilahi zihin bunun dışında tutulamaz.[206]

Vallicella'nın argümanındaki temel hata, "Tanrı'nın zihni" ile "insanın zihni" şeklindeki kullanımlara fazlasıyla literal bir anlam yüklemekten kaynaklanır. Fakat zihin kavramı hem Tanrı için hem de insan için kullanılsa da bu kullanım analojiktir. Dolayısıyla bu kullanımın amacı, insanın yaratılmış ve sınırlı zihni ile yaratılmamış ve sınırsız ilahi zihni aynı

---

[203] El-Ğazālī, *Tehāfutu'l-felāsife*, 364.
[204] El-Ğazālī, *Tehāfutu'l-felāsife*, On Sekizinci Mesele.
[205] William F. Vallicella, "Could a Classical Theist Be a Physicalist?", *Faith and Philosophy* 15/2 (1998), 163.
[206] Vallicella, "Could a Classical Theist Be a Physicalist?", 171.

kategoride değerlendirmek değildir. Bu bağlamda insan zihni ile tanrısal zihin arasında, "eğer Tanrı gayri-maddi bir varlıksa insanın zihni de öyle olmalıdır" şeklinde bir çıkarım yapmak yanlış olacaktır.[207]

Ayrıca daha önce de belirtildiği üzere, özellikle ilk dönem kelamcıları, insan ruhunu yer kaplayan bir varlık olarak görmüşlerdir. Bu bakımdan onlar, Tanrı ile insan ruhu arasında önemli bir ayrım yaparak, ruhların gayri-maddi olduğu fikrinin, Tanrı'ya benzeme tehlikesini doğuracağını düşünmüşlerdir. Böyle bir durum, onlara göre Tanrı'nın eşsiz mükemmelliğini tehdit eder. Zira Tanrı'nın sıfatlarından biri de 'yarattığı hiçbir şeye benzemeyen'dir. Niyetim bu konuda bir fikir beyan ederek kelamcılara katılmak veya karşı çıkmak olmamakla birlikte, yalnızca böyle bir tartışmaya işaret etmek bile yukarıdaki argümanda neyin yanlış olduğunu göstermek açısından önemlidir. Kaldı ki zihnin gayri-maddi olduğunu öne süren İslam filozofları bile, ilahi zihin ile insan zihni arasında böyle bir ortaklığı hoş görmeyeceklerdir. Hatta onlara göre, Tanrı ile diğer hiçbir şey arasında bir benzerlik kurulamaz. Genellikle İslam filozoflarına atfedilen ve Tanrı hakkında tenzih (olumsuzlama) dilini kullanmayı zorunlu gören bir düşünce geleneğine göre de Tanrı'nın sıfatları ile bizim sıfatlarımız arasında yalnızca ses benzerliği vardır. Tenzih dilinde Tanrı'nın zihninin olduğunu ya da düşündüğünü söylemek, aslında O'nun düşünmeyen ve zihinsiz bir varlık olmadığını söylemektir. Yoksa bizim gibi düşündüğü veya zihne sahip olduğunu söylemek değil. Yine bu geleneğin de doğru olduğu gibi bir iddia bu çalışmanın amacı dışındadır. Fakat Tanrı'nın gayri-maddi oluşundan yola çıkarak insan zihinlerinin de böyle olması gerektiği tezinin yanlışlığını göstermek adına bu tartışmaların varlığına işaret etmek yeterli olacaktır. Zira amacım, bu tezin konusu dışındaki tartışmalı meselelerde fikir beyan ederek yazdıklarımı daha da tartışmalı bir hale sokmak değil. En azından bu düşünce geleneklerinden birine kendini yakın hisseden okuyucu söz konusu argümandaki hatayı görecektir.

Tanrı'nın zihniyle insan zihnini aynı kategoride değerlendirerek birinin gayri-maddi olması durumunda diğerinin de öyle olması gerektiğini söylemek, insan ve Tanrı arasında ciddi bir ontolojik benzerlik kurarak antropomorfik (insan biçimci) bir anlayışa yol açmaktadır. Oysa teizm, yaratılmış ve zamansal varlıklar ile yaratılmamış ve ezeli varlık arasında önemli bir ayrım ortaya koyar.

[207] Vallicella'nın argümanını cevaplama hususunda verdiği fikirler için William Hasker'a teşekkür ederim.

3.2. Materyalizmin Argümanları

Düalizmin argümanlarına bu genel bakıştan sonra, şimdi materyalistlerin düalizme karşı sundukları bazı argümanlara değinelim. İlk olarak etkileşim ve eşleşme problemi gibi klasik bazı argümanlara değinebiliriz. Akabinde ise daha güncel nörolojik ve psikolojik vakaların bu konuda bir katkı sağlayıp sağlamadığını inceleyebiliriz. Son olarak teistler arasında kısa bir süredir dile getirilmeye başlanmış olan teizm ve düalizm arasındaki ilişkinin sorgulanmasına yönelik bir itirazı ele alacağım.

3.2.1. Etkileşim Problemi

Kimilerine göre düalizm insanın tabiatı hakkında gereksiz karmaşıklıklar içeren bir teoridir.[208] Bunun temel sebebi, düalizmin, sıradan eylemlerimizi bile iki ayrı dünyanın (maddi ve gayri-maddi) etkileşime geçmesi olarak yorumlamasıdır. Bu görüşte her türlü iradi ve bilinçli eylem, iki ayrı dünyaya ait iki farklı varlığın etkileşimiyle ortaya çıkar ve bu etkileşimin nasıl gerçekleştiği meselesi oldukça sorunludur. Maddeyle hiçbir benzer yönü bulunmayan, mekânın dışında bir ruh, nasıl olup da evrende bazı şeylere sebep olmakta; örneğin, beynimizdeki olayların akışına müdahale edebilmektedir? Bu etkileşim esnasında bir enerji alışverişi gerçekleşir mi? Gayri-maddi dünyadan evrene doğru bir enerji akışından nasıl bahsedilebilir?

Descartes da bu tür sorular üzerine kafa yormuş ve ruhun, gayri-maddi olması sebebiyle bir enerji alışverişine konu olmaması gerektiğini düşünmüştü. Ona göre ruh, bedenin kendi enerjisini kullanıyor ve maddi evrene fazladan bir enerji girişine sebep olmuyordu. Ne de olsa ruh, yalnızca evrendeki enerjinin yönünü değiştirerek de maddeyi etkileyebilirdi. Dolayısıyla, şimdilerde enerjinin korunumu yasası olarak bilinen doktrine uygun olarak Descartes, evrendeki toplam enerji miktarına dışarıdan bir eklemenin ya da müdahalenin mümkün olmadığını düşünüyordu. Daha sonra Leibniz buna itiraz ederek, sadece enerjinin değil momentumun ya da hareketin yönünün de korunduğunu, dolayısıyla enerjinin yönünün bile dışarıdan değiştirilemeyeceğini savundu. Zira ona göre yalnızca enerji ya da momentumun miktarı değil, bunların yönü de korunuyordu.[209] Leibniz'in ifadeleriyle:

> Descartes ruhların cisimlere kuvvet vermediklerini kabul etmiştir. Çünkü maddede her zaman kuvvet niceliği vardır. Bununla beraber ruh cisimlerin yönlerini değiştirebilir zannında bulunmuştur. Çünkü onun zamanında hâlâ maddede aynı topyekûn yönün

[208] Van Inwagen, "Dualism and Materialism: Athens and Jerusalem?", 476.
[209] David Papineau, "The Causal Closure of the Physical and Naturalism", *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, ed. Brian McLaughlin vd. (Oxford: Oxford University Press, 2009), 55–56.

> saklanması denilen tabiat kanunu bilinmiyordu. Bunun farkına varmış olsa idi benim öncel düzen sistemimi (*pre-established harmony*) bulmuş olurdu.[210]

Leibniz, kendi ön-ayarlı ahenk (*pre-established harmony*) teorisinin bu sorunu çözdüğünü düşünüyordu. Zira bu teoriye göre ruh ve beden arasında herhangi bir etkileşime gerek kalmadan her ikisi de kusursuz bir şekilde senkronize hareket ediyorlardı. Ona göre Tanrı hem ruhu hem de bedeni ta ezelde senkronize bir biçimde yaratmıştı ve tıpkı biri dijital diğeri analog iki farklı saatin aynı zamanı göstermesi gibi, ikisi de birbirinden bağımsız ama aynı yönde hareket edebiliyordu. Örneğin ruhta dayanılmaz bir su içme arzusu uyandığında, beden de aynı oranda huzursuzlanmaya başlıyor ve suya ulaşmaya çalışıyordu. Buradaki ahenk/uyum öylesine şaşmaz bir biçimde işliyordu ki, aralarında sanki sürekli bir etkileşim var gibi gözüküyordu. Bu teori hem enerjinin hem de momentumun korunumu yasalarını ihlal etmemekle birlikte aradaki nedensel ilişki izlenimini de açıklıyordu.[211]

Fakat Leibniz'in ön-ayarlı ahenk teorisi, sezgilerimizle ciddi anlamda çelişen bir durum ortaya koyar. Hepimiz susamış olduğumuz için su içtiğimizi düşünür ya da istediğimiz için karar verdiğimizi zannederiz. Fakat bu teoriye göre hiçbir su içme eyleminin su içme arzusuyla bir alakası yoktur. Hatta bu teoride, ruhlar olmasaydı bile bedenler aynı şekilde davranacaktı. Bu durum, açıklanmaya çalışılan zihinsel nedenleme probleminin yok sayılması anlamına gelir. Her ne kadar bu teori mantıksal olarak tutarlıysa da bu tür çekincelerden dolayı çoğu düalistin tercih etmek istemediği bir görüştür.

Düalizmin etkileşim problemini kendi açımızdan da kolaylıkla gözlemleyebiliriz. Zihnimiz ve bedenimiz arasındaki ilişki bize o kadar doğal görünür ki aradaki etkileşim hakkında kafa yormaya gerek bile duymadan her işimizi yerine getirebiliriz. Ancak iradi ve bilinçli davranışımızın tabiatüstü bir varlıkla sürekli bir etkileşimi gerektirdiği düşüncesi ise işleri daha karmaşık hale getirir. Diğer bir ifadeyle, iradi eylemlerimizin, maddi âleme gayri-maddi âlemden bir enerji veya nedensel etkinin geçişini gerekli kıldığını düşündüğümüzde işler karmaşık bir hal alır. Özellikle de evrende fiziksel alanın kapalılığı gibi yasalar varsayıldığında, bu etkileşim imkânsızlaşırdı. Oysa zihin ve beden arasında düşünmeyi bile gerektirmeyen türde bir etkileşim, düşünmeyi bile gerektirmeyecek bir hızda gerçekleşiyor görünmektedir. Revonsuo maddi olmayan bir nedensel etkinin madde üzerinde etkide bulunmasındaki güçlüğü şöyle dile getirir:

> İkicilerin (düalistlerin) karşı karşıya oldukları sorun budur. Fiziksel alanla (örneğin beyinle) nedensel etkileşim içinde olacak bir şeyin en azından bazı fiziksel niteliklerinin

[210] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji*, 18.
[211] Wesphal, *Zihin-Beden Problemi*, 55–62.

> bulunması gerekir. O halde, beyin etkinliklerimize tesir edecekse eğer, ruh-nesne de bazı fiziksel niteliklere sahip olmalıdır. Ancak düalist için bilinç, tanımı gereği fiziksel-olmayan bir şeydir. Fiziksel-olmayan kütle, enerji, hareket, çekim, mekânsal uzanım ve konum ile hayal edilebilecek tüm fiziksel unsurlardan yoksun bir şey nasıl olur da fiziksel dünyanın nesnelerinde (örneğin beyinde) herhangi bir şeyin gerçekleşmesine neden olabilir? Ruh-nesne, kendi özgür iradesinin fiziksel tezahürünü gerçekleştirmek için beyindeki fiziksel kontrolü tam olarak nasıl yönetir? Bu tam bir gizemdir. Etkileşimcilik, ruh ve beyin arasında işleyen mekanizmalarla ilgili ikna edici bilimsel bir varsayım ortaya koymadığı müddetçe, deneysel bilinç biliminde hiçbir rol oynamayacak ve sadece felsefe içinde desteklenebilecek tamamıyla metafizik bir kurgu olarak kalacaktır.[212]

Düalist anlayış doğruysa, ruh-beden etkileşiminin nasıl gerçekleştiği meselesi diğer birçok şey gibi bir muammaya dönüşür. Evrende bildiğimiz ve gözlemlediğimiz hemen her etkileşim maddi şeyler arasında gerçekleşir. Gayri-maddi bir şeyin ise tıpkı bir çizgi film karakteri olan Casper gibi fiziksel şeylerin içinden geçip gitmek yerine, niçin belirli bir beyin veya beden üzerinde etkide bulunduğunu anlamak oldukça zordur.

Bu problemin diğer bir boyutu da fiziksel kapalılık prensibi olarak bilinen ve evrendeki tüm etkileşimin maddi olduğu şeklindeki ilkelerden kaynaklanır. Bu ilkeye göre tabiat, nedensel olarak kendi içerisinde kapalıdır, yani dışarıdan herhangi bir etkiye açık değildir. Fiziksel kapalılık yasasını daha önce tartıştığımız için bu konu üzerinde daha fazla durmayacağım. Fakat bu yasaya ilişkin teistleri ilgilendiren bir durum değerlendirmesi yapmakta yarar var. Teizm, Tanrı'nın evreni yarattığını ve en azından prensip olarak onun üzerinde bazı etkilerde bulunabileceğini ima etmesi bakımından daha en başından fiziksel kapalılık yasasına karşı bir duruştur. Bu nedenle herhangi bir teistin –materyalist veya düalist– bu yasanın ihlali nedeniyle bir görüşe saldırıda bulunması pek makul değildir. Dolayısıyla, etkileşim problemini düalizme karşı kullanan bir teistin, bunu fiziksel kapalılık yasası üzerinden yapması bir çelişki izlenimine yol açacaktır. Zira teiste göre Tanrı'nın kendisi, gayri-maddi bir varlık olarak evrene müdahalede bulunabilen ya da bulunması mümkün olan bir varlıktır. Bu durum, en azından gayri-maddi bir varlıkla maddi nesneler arasındaki etkileşimin imkânını –teizm açısından– göstermektedir.

Fakat bir teist, Tanrı'nın veya doğa üstü başka varlıkların (mesela meleklerin) evrene müdahalesini mümkün görse bile, yine de evrendeki insanın nüfusunun her türlü iradi ve zihinsel eylemi için bu türden bir etkileşim varsaymak istemeyebilir. Zira Tanrı ile insan

---

[212] Antti Revonsuo, *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*, çev. Selim Değirmenci (İstanbul: Küre Yayınları, 2010), 40.

arasında pek çok önemli fark bulunur. Bunlardan biri, Tanrı'nın yoktan var eden ve her şeye gücü eden bir varlık olmasıdır. Tanrı, zamanın ve mekânın dışında bir varlık olarak, zaman ve mekân içinde bir şey yaratabilir, bir hareketin başlangıcına sebebiyet veren bir gücü var edebilir ya da tıpkı yarattığı varlıkları yoktan var edebildiği gibi yoktan bir hareket başlatması da mümkündür. Fakat benzer bir hareket başlatma kabiliyetinin insan ruhunda mevcut bulunması (hem kendisinde enerji gibi şeyler bulunmazken hem de mekânın dışından bir hareket başlatabilmesi) aynı ölçüde makul gözükmez. Her bir zihinsel etkileşimi mucize ürünü olarak görmenin bir anlamı yoktur.

Etkileşim problemine yönelik bazı çözümler, Tanrı'yı devreye sokar. Örneğin, Malebranche gibi Okazyonalist felsefeciler, ruh-beden arasındaki etkileşimin bir tür ilahi müdahaleyle gerçekleşebileceğini düşünürler. Onlara göre ruh ile beden arasında gerçek bir etkileşim olmasa bile, Tanrı bu ikisi arasındaki bağı sürekli kurar. Benzer diğer bir açıklama da bu kısmın başlarında zikredilen, Leibniz'in ön-ayarlı ahenk görüşüdür. Bu görüşe göre de ruh ve beden arasında gerçek bir etkileşim bulunmamaktadır. Fakat aradaki senkronizasyon Tanrı'nın ezelî ayarlaması sayesinde kesintisiz devam etmektedir. Bu nedenle de birbirlerini etkilemeyen ruh ve beden, yine de birbiriyle mutabık davranışlar sergiler. Bu ve benzeri açıklamalara değinmeden önce, etkileşim problemine benzer bir sorun olan eşleşme problemini ele alalım. Zira etkileşim problemine ve bu diğer probleme verilen cevaplar benzer olduğundan, bu sayede, her iki problemin cevaplarını birlikte değerlendirme fırsatı bulabiliriz.

3.2.2. Eşleşme Problemi

Düalizm açısından, gayri-maddi ruhun maddi âleme etkide bulunması kadar ilginç bir husus da kendimizi sürekli olarak aynı beden içerisinden dünyaya bakıyor olarak bulmamızdır. Her sabah aynı bedende uyandığımız halde, herhangi bir mekânda bulunmayan ruhumuzun dönüp dolaşıp yine bu bedene gelişini yadırgamayız. Oysa düalizm doğru kabul edildiğinde bu sıradan olay bile problemli bir hale gelir. Bu durumun bir problem olarak ortaya konuluşu oldukça eskilere dayanmakla birlikte, "eşleşme problemi" (*pairing problem*) adını alarak yeniden canlanması günümüz zihin felsefecilerinden Jaegwon Kim sayesinde olmuştur. En basit haliyle bu problem, bedende, hatta hiçbir yerde bulunmayan bir ruhun, nasıl olup da sürekli olarak tek bir bedenle etkileşime geçtiğini sorgular. Her sabah uyandığımızda kendimizi aynı bedende bulur, bu beden olmaksızın da dünyada bir etkinlik gösteremeyiz. Ruhun mekânsız ve gayri-maddi bir varlık olduğu düşünüldüğünde, onun zamanın ve mekânın belirli bir yerindeki bir bedene ısrarla bağlı kalması oldukça şaşırtıcıdır. O'Connor, bu durumu düalizm açısından, "mutlu ama teorik olarak garip bir monogami" ilişkisi olarak

değerlendirir.[213] Eğer gerçekten de gayri-maddi varlıklarsak, niçin belirli bir mekânda belirli bir et yığınının içine sıkışıp kalırız? Neden canımız istediğinde veya bir sabah uyandığımızda kendimizi farklı bir bedende bulmayız? Öyle görünüyor ki herkes, kendisini doğumundan ölümüne dek geçen süre içerisinde bir bedende bulur ve belirli bir bedende bulunuşunu kabullenmiş görünür. Hatta astral seyahat yaptığını iddia edenler bile başka bir bedenin içine girip onu kontrol ettiklerini iddia etmezler ve aynı bedene geri dönerler. Pekâlâ, ruhlar, belirli bedenlerle aralarındaki bu sürekli ilişkiyi neye borçludur?

İki farklı ruhun tam olarak aynı anda susadığını ve su almak için dolaba yönelmek istediklerini farz edelim. Böyle bir durumda, hangi ruhun hangi bedeni etkilediğini belirlemenin bir yolu var mıdır? Ya da aynı anda parmak kaldıran iki öğrenciyi düşünelim. Onların parmak kaldırma taleplerini belirli bedenlerle eşleştiren mekanizma nedir? Jaegwon Kim, burada, iki silahtan çıkan iki kurşun örneğini verir. Kurşunların ve silahların aynı model olduğu düşünüldüğünde, hangi kurşunun hangi silahtan çıktığını anlamak için silahların ateşlenme esnasında namlularının ne yöne baktığını bilmek yeterlidir. Fakat ruhlar için böyle bir yön bile söz konusu değildir. Şu hâlde, iki öğrencinin aynı anda gerçekleşen parmak kaldırma iradeleri ile belirli bedenler arasındaki eşleşmeyi sağlayan şey nedir? Düalizm bu etkileşimin ve eşleşimin sürekliliğini nasıl açıklayabilir?[214]

Bu tür sorular geçmişte de sorulmuş, hatta kelamcılar ile gayri-maddi ruh görüşünü savunan İslam felsefecileri arasında vuku bulan bir tartışmanın da kaynağı olmuştur. Problemin oldukça eski versiyonlarından biri, el-Cevziyye tarafından şu şekilde ortaya konulmuştur:

> Eğer ruh soyut (gayri-maddi)[215] bir varlık ve bedenle olan ilişkisi, birbirine girmek yoluyla değil de ruhun bedeni idare etmesi şeklinde olsaydı, ruhun bu bedenle olan ilişkisini kesip başkalarına geçmesi mümkün olurdu. Yani ev ya da şehir mimarı, nasıl o anki işini bırakıp başka işlerle uğraşabiliyorsa ruhun da ait olduğu bedenini bırakıp başka bedenlere girmesi mümkün olurdu. Ruhun bedeni idaresi açısından şüpheye düşüyoruz. Yani Zeyd'e ait olan bu nefis önceki nefsi mi yoksa başka bir nefis mi? Ayrıca Zeyd bu adam mı yoksa başka biri mi? Aklı olan kişi buna asla cevap veremez. Ruhun soyut yahut araz olması, bu şüpheyi beraberinde getirmektedir.[216]

---

[213] Timothy O'Connor, "Philosophical Implications Of Emergence", *The Routledge Companion to Religion and Science*, ed. James W. Haag vd. (London, New York: Routledge, 2012), 206.
[214] Jaegwon Kim, *Physicalism or Something Near Enough* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2005), 76–80.
[215] Kelam ve İslam felsefesi metinlerinde yer kaplamayan ve harekete konu olmayan gayri-maddi varlıklar için genellikle "soyut varlık" ifadesi kullanılır. Dolayısıyla buradaki soyut varlık ifadesi, günümüz felsefesindeki "soyut nesneler" (*abstract objects*) ifadesinde kullanıldığı gibi bir soyutluktan farklı anlaşılmalıdır.
[216] El-Cevziyye, *Kitābu'r-Rūḥ*, 274.

Burada ruhun, sürekli olarak tek bedenle eşleşiyor olmasının bir nedeni olması gerektiğini; ancak ruhun tümüyle gayri-maddi olması durumunda böyle bir açıklama sunulamayacağı vurgulanmaktadır. Problemin daha güncel ve çarpıcı bir halini ise Antti Revonsuo şöyle ortaya koyar:

> Fiziksel ile fiziksel-olmayan alan arasındaki nedensel etkileşim oldukça iyi işliyor görünmektedir. Doğrusu, günlük davranışımızda bunun üzerine düşünme ihtiyacı bile hissetmeyiz. Sadece gözlerimizi açar ve fiziksel uyaranların içeri akarak bilinçli görsel deneyimi meydana getirmelerine müsaade ederiz. İstek ve niyetlerimizi gerçekleştirmek için fiziksel bedenimizi kullanırız. Tüm bu süreçler kusursuz bir şekilde işliyor gibi durmaktadır. Buradaki temel sorun, kolayca gerçekleşmesi bir yana, temelden farklı türde olan iki alanın –nöral etkinlik gibi fiziksel süreçler ile duyu, düşünce ve isteklerimiz gibi ruhumuzun fiziksel-olmayan niteliksel titreşimleri- tam olarak nasıl etkileştiğini açıklamaktır. Yani, etkileşimci yaklaşım bize bu iki dünya arasında bağlantı kuran gerçek mekanizmalarla ilgili en azından basit bir bilimsel kuram borçludur.[217]

Hangi bedeni nasıl hareket ettirmemiz gerektiği üzerine düşünmek zorunda kalmadan kendimizi belirli bir beden içinde buluruz. Maddi bir insan anlayışına sahip olduğumuz takdirde bunu açıklamak oldukça kolaydır. Fakat insanın asli tabiatının maddeden ve mekândan münezzeh bir yapıda olduğunu düşündüğümüzde, aradaki bu sürekli ilişki oldukça gizemli bir hal alır.

Eşleşme probleminin teistleri özel olarak ilgilendiren bir yönü daha bulunur ki, bu da İslam ve Hristiyanlık gibi dinlerin genellikle ruh-göçü/reenkarnasyon olarak bilinen ve ruhların bedenlerden bedenlere geçebildiği şeklindeki öğretiyle karşıtlığıdır. Geçmişte, el-Cevziyye gibi kelamcılar, gayri-maddi ruh anlayışını ruh-göçüne mahal vermekle suçlamış ve reddetmişlerdir. Zira bir ruhun belirli bir bedenle ilişkisinin zorunluluğu açıklanmadığı müddetçe, bu durum ruh-göçünü en azından teorik olarak mümkün hale getirecektir. Bu ise, kimilerine göre düalizm ve teizm arasında bir gerilim oluşturmaktadır. El-Cevziyye'nin ifadeleriyle:

> Yine ruh, soyut bir varlık ve bedenle olan ilişkisi de gemicilerin gemiyle, devecilerin deveyle olan ilişkileri gibi sadece idarî bir ilişki olsaydı gemicilerin ve devecilerin ellerindeki gemileri, develeri bırakıp başka gemi ve develerle uğraştığı gibi ruhun da bu bedeni bırakıp başka bir bedeni de idare etmesi mümkün olurdu. Bu durumda ise ruhların bedenlerden bedenlere geçmesinden (tenasühten) bahsedilirdi. Şöyle denemez: "Nefis bedeniyle birlik olmuştur. Bu nedenle bedenden ayrılamaz. Ya da nefsin bedene

[217] Revonsuo, *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*, 39.

karşı tabiî bir aşkı, onu yönetmek için zatî bir arzusu vardır. İşte bu nedenle bedenden ayrılamaz." Biz de diyoruz ki: Mekân tutmaz bir şeyle birlik kurmak imkânsızdır.[218]

Alıntıda görüldüğü gibi, teistler, ruh-göçü yani reenkarnasyonu da dini inançları açısından problemli görmüş ve teorilerinde böyle bir görüşe yorulabilecek iddialardan kaçınmışlardır. Fakat ruh-göçünden iyi bir şekilde kaçınan bir görüş, aynı zamanda bir ruhun, niçin yalnızca bir bedenle etkileşim kurmak zorunda olduğunu da açıklamalıdır.

Düalistler tarafından bu tür problemlere bazı cevaplar verilmeye çalışılmıştır. Bunlardan biri Leibniz'in, daha önce de kısaca değindiğimiz, ön-ayarlı ahenk teorisidir. Bu teoriye göre ruh ve beden arasında herhangi bir etkileşim bulunmaz. Ancak her ikisi arasındaki eş-zamanlı mutabakat –mesela ayağıma taş düştüğünde ruhumun acı çekmesi– önceden kurulu bir düzenin neticesidir. Tıpkı doğru çalışan biri dijital diğeri ise analog iki farklı saatin aynı zamanı göstermeleri gibi, ruh ve beden uyum içerisinde hareket ederler. Fakat bu ahenk, aralarındaki etkileşimin bir sonucu olmayıp, onları Tanrı'nın ezelde iki farklı saati kurar gibi kurmuş olması nedeniyledir. O'nun bu ayarlaması sayesinde ruh ve beden arasında herhangi bir senkronizasyon sorunu yaşanmaz.

Fakat bu teori, en temel inançlarımızdan olan zihinsel niteliklerin –örneğin su içme isteği– maddi olaylar üzerindeki –su içmek– etkisini yadsımasından dolayı birçok filozof tarafından makul bulunmamıştır. Hâlbuki "su içme arzumuzun" mutfağa giderek "su içmemize" neden olduğunu düşünürüz. Fakat ön-ayarlı uyum teorisine göre "zihinsel nedensellik" bizim bildiğimiz haliyle yanlıştır. Hiçbir "su içme arzusu" tarih boyunca hiçbir "su içme" olayına neden olmamıştır.

Eşleşme problemine yönelik diğer iki çözümse okazyonalizm ve ilahi mutabakat (*divine concurrence*) teorileridir. Okazyonalizme göre nesneler arasındaki nedensel ilişki, sürekli olarak Tanrı tarafından kurulmaktadır. Bu tür bir anlayış, özellikle ilk dönem kelamcıları arasında oldukça yaygın olan "sürekli yaratma" (*continuous creation*) teorisi bağlamında karşımıza çıkmaktadır. Sürekli yaratma teorisine göre Tanrı, âlemi her an yoktan var etmektedir. Dolayısıyla âlemde hiçbir şey sürekli değildir. Her şey yok olmakta ve her an tekrar yaratılmaktadır. Bu teoriye göre nedensellik denen olgu da Tanrı'nın yaratımındaki süreklilik içerisine yerleştirilmiştir. Dolayısıyla bu teoriye göre ruhlar ve bedenler arasındaki nedensellik, Tanrı'nın yaratma eylemi içerisinde açıklanır.

İlahî mutabakat teorisine göreyse Tanrı, her bir neden-sonuç ilişkisini ezelden planlamıştır. Bu nedenle gerçekleşen her neden-sonuç ilişkisi ilahî planın bir parçasıdır. Diğer

---

[218] El-Cevziyye, *Kitābu'r-Rūḥ*, 275.

bir ifadeyle her bir neden-sonuç ilişkisi O'nun izniyle ve O'nun iradesiyle mutabık olarak gerçekleşmektedir. Bu teorinin modern destekçilerinden biri olan Alvin Plantinga'nın ifadeleriyle bu çözüm şöyledir:[219]

> Eşleşme probleminin –gerçekten böyle bir problem varsa– teist olan düalistler için bir problem teşkil etmediğini görebilmek için bu zor sorulara cevaplarımızın olması gerekmez. Orta çağ ve Rönesans teistleri Tanrı'nın evreni yarattığını ve hem evreni hem de parçalarını varlıkta tuttuğunu savunmuşlardı. Onlar aynı zamanda Tanrı'nın gerçekleşen her nedensel etkileşimle mutabık olduğunu savunmuşlardı: Bu mutabakat söz konusu her A olayının (veya cevherinin) B olayına neden oluşunun hem zorunlu hem de yeter sebebiydi. Birisi bu mutabıklığın metafiziksel aşırılık olduğundan şüphe edebilir –hakikaten bu, Tanrı'ya gereksiz (ve istenmeyen) metafiziksel iltifattan biraz fazlası olabilir. Ancak eşleşme problemi varsa, ilahi mutabakat buna kolay bir çözüm sunar: Smith'in iradesini Jones'unkinden ayıran şey, Smith'in iradesinin Smith'in kolunun kalkmasına neden oluşu olgu-durumuyla (*state of affairs*) Tanrı'nın mutabık olması, diğer taraftan Jones'un iradesinin Smith'in kolunu kaldırması olgu-durumuyla mutabık olmamasıdır. Bu fazladan X faktörü sayesinde Smith'in iradesi nedensel etkide bulunur. İlahi mutabakat böylelikle yaratılmış gayri-maddi cevherler namına eşleşme problemini çözer –gerçekten böyle bir problem varsa.[220]

Dolayısıyla bu teori, zihnin ve zihinsel durumların niçin belirli bedenlerle irtibat halinde olduğunu Tanrı'nın iradesiyle açıklar. Bu bağlamda mutabakat teorisinin de en nihayetinde bir tür okazyonalizme benzediği ya da bundan fazlasını söylemediği iddia edilebilir. Zira kişinin iradesi ile bedeni arasındaki bağ, yine bir şekilde ilahi iradeye bağlıdır. Bu durum ise kişinin zihinsel durumları ile bedeni arasındaki bağa ilişkin tabii açıklamaları imkânsız bir hale getirir. Diğer bir ifadeyle "bunu Tanrı yapar" denildikten sonra daha fazla bir açıklama beklenmemelidir.

Tüm bunlar düalizm için mümkün senaryolar olsa da materyalizm bu noktada daha doğrudan ve basit bir çözüm sunma iddiasındadır. Belirli bir zihin ile belirli bir beyin/beden arasında doğrudan bir mutabakat vardır, çünkü zihin onun tarafından üretilir ya da onun bir niteliğidir. Diğer taraftan her etkileşimi bir ilahi müdahaleye bağlamak aynı ölçüde basit bir çözüm değildir. En nihayetinde etkileşim ve eşleşme meseleleri, gayri-maddi varlıkların maddeyle etkileşiminin imkânsızlığını ortaya koyamıyor bile olsa, materyalizmin burada daha makul bir öneride bulunduğu söylenebilir. Dahası bu öneri, materyalist iddialara göre, güncel

---

[219] Plantinga, "Materialism and Christian Belief", 127. Plantinga'nın ifadeleri şöyledir: "Baştan-ayarlı uyum (*pre-established harmony*) veya okazyonalizme karşı çıkma niyetinde değilim, hatta ikincisinin kendine has bir çekiciliği var."
[220] Plantinga, "Materialism and Christian Belief", 132.

bilimsel veriler ve başka argümanlar tarafından da desteklenmektedir. Şimdi beyin ve psikoloji alanlarındaki güncel çalışmaların materyalizmi desteklediği yönündeki iddia ve argümanlara değinebiliriz.

3.2.3. Nörobilim ve Düalizm: Nörolojik ve Psikolojik Vakalar Materyalizmi Destekliyor mu?

Bir yüzyıl öncesine kadar ruh-beden düalizmi, insan tabiatına ilişkin yaygın görüşlerden biriydi. 1949'da yazdığı *The Concept of Mind* kitabında Gilbert Ryle, düalizmi "resmî doktrin" olarak nitelemişti. Descartes kaynaklı düalist anlayışın, "çoğu filozof, psikolog ve din öğreticisinin benimsediği" bir görüş olmasından yakınmıştı.[221] Ancak daha bir yüzyıl geçmeden işler tersine döndü. Çağdaş felsefede, düalizme yönelik olarak "modası geçmiş, tarihin çöplüklerine atılmış" bir görüş olduğu şeklinde ifadeler kullanılmaya başlanmıştır. Dennett'ın ifadeleriyle:

> Düalizm… simya ve astrolojiyle birlikte itibar kaybederek tarihin çöplüklerine atılmıştır. Dünyanın düz, Güneş'in ise kanatlı atlar tarafından çekilen bir ateş arabası olduğunu iddia etmeye hazır değilseniz –bir başka deyişle modern bilime tam anlamıyla meydan okumuyorsanız– hiçbir yerde çıkıp bu modası geçmiş fikirleri savunamazsınız.[222]

Alıntılanan ifadeler abartılı görülebilse de günümüz felsefe ve bilim camiasının düalizme karşı bakışını yansıtması açısından önemlidir. Konumuz açısından önemli soru, düalizmi böylesine katı bir şekilde reddetmeye götüren sebeplerin neler olduğudur. Günümüz filozoflarını, en azından bir kısmını, böylesi aşırı yorumlara iten gelişmeler nelerdir? Bu sert tavrın makul gerekçeleri mevcut mudur?

Bu karşıtlığın sebeplerini güncel veriler bağlamında aramak daha doğru olacaktır. Son yüzyılda özellikle beyin üzerine yapılan çalışmaların ve bu alandaki gelişmelerin hızı dikkate alındığında, düalizme karşıt verilerin bu tür çalışmalara dayandırılıyor olması sürpriz değildir. Bu bağlamda çağdaş beyin araştırmalarının ne yönde olduğu ve bunun materyalizmle olan ilişkisi noktasındaki açıklayıcı yorumlardan biri Nancy Murphy tarafından şöyle dile getirilmiştir:

> Şimdilerde nörobilim araştırmalarının büyük bir kısmı, beynin bölgelerini haritalandırmayı (nöroanatomi) ve farklı bölgelerin işlevlerini incelemeyi

---

[221] Ryle, *The Concept of Mind*, 1.
[222] Daniel C. Dennett, *Aklın Türleri*, çev. Handan Balkara (İstanbul: Varlık Yayınları, 1999), 35.

> (nörofizyoloji) içeriyor. Bu tür çalışmalar, büyüleyici yollardan felsefi meselelerle kesişiyor [zihnin beyinle ilişkisi hakkında]. İlk olarak bunlar, fizikalizm için etkileyici deliller sunuyor. Nörobilimciler, zihne veya ruha atfedilen yetileri/kuvveleri, beynin belirli alanlarının veya sistemlerinin işleyişiyle daha fazla ilişkilendirdikçe, bu işlevleri gerçekleştirenin aslında beyin olduğunu söylemek daha cazip hale geliyor.[223]

Bu tür araştırmaların günümüzde çok daha iyi yapılabilmesini mümkün kılan bazı teknolojik gelişmelerden bahsetmek gerekirse, bunlar arasında CAT, MRI ve PET gibi gelişmiş tarama yöntemleri sayılabilir. Bunlar sayesinde beyin ve psikolojik süreçler (veya zihin) arasındaki bağı incelemek çok daha kolay bir hale gelmiştir. Murphy'nin ifadeleriyle:

> CAT taramalarının (*computerized axial tomography* – bilgisayarlı eksenel tomografi) gelişmesiyle birlikte yapısal bozukluklar ve insan davranışları arasındaki korelasyonları, henüz onlar canlıyken çalışmak mümkün hale geldi. MRI taramaları (*magnetic resonance imaging* – manyetik rezonans görüntüleme) artık daha detaylı resimler sağlıyor ve beyin hasarlarının yerlerini daha kolay açığa çıkarıyor. PET taramaları (*positron emission tomography* – pozitron emisyon tomografisi) lokal beyin aktiviteleriyle, uzmanlaşılan bilişsel görevler arasındaki korelasyonu araştırmaya izin veriyor.[224]

Burada belirtilen hususlar, günümüzde düalizmin popülerliğini yitirmesinin temel nedenlerinden birini çarpıcı bir biçimde dile getirmektedir. Gün geçtikçe zihinsel işlevler ve beyin arasında yeni etkileşimler daha fazla gün yüzüne çıkmaktadır. Elbette ki bir düalist açısından bu durum, yalnızca zihin ve beyin arasında gerçekleşen korelasyonlardan öte bir anlam ifade etmemektedir. Ancak Murphy'nin de belirttiği üzere bu tür korelasyon örneklerinin çokluğu, bu zihinsel işlevlerin tümüyle beyin tarafından gerçekleştiği iddiasını daha cazip hale getirmektedir.[225]

Bu bölümde, söz konusu korelasyona dair bazı örnekleri ve zihinsel işleyişle beyin arasındaki bağa vurgu yapan bazı vakaları ele alacağız. Böylelikle, düalizmin aleyhine göründüğünü iddia ettiğimiz vakalara ilişkin daha somut bir resim çizmeye çalışacağız. Burada ele alacağımız vakaların çok daha fazlası ve belki de daha etkilileri farklı çalışmalarda

---

[223] Nancey Claire Murphy, "Human Nature: Historical, Scientific, and Religious Issues", *Whatever Happened to the Soul? Scientific and Theological Portraits of Human Nature*, ed. Warren S. Brown vd. (Minneapolis: Fortress Press, 1998), 13.
[224] Murphy, "Human Nature: Historical, Scientific, and Religious Issues", 13.
[225] Murphy, "Human Nature: Historical, Scientific, and Religious Issues", 13.

bulunabilir. Bu nedenle bu bölümde ele alınacak vaka örneklerinin ne yalnızca buradakilerle sınırlı ne de en etkileyici örnekler olduğunu belirtmek gerekir.

İlk olarak fazlasıyla basit bir örnekle başlayabiliriz. Kelly J. Clark, düalizmi savunduğu bir kitabında ilginç bir vakaya yer verir.[226] O, çok nazik, kibar ve Hristiyan olan bir yakınının geçirdiği kazayı aktarır. Bu kazanın ilginç kısmı, kazaya maruz kalan kişinin kazadan sonraki değişimidir. Başına aldığı darbeyle üç hafta komada kalan bu kişi, Clark'ın aktarımına göre, önceleri kibar bir Hristiyan olduğu halde taburcu olduktan sonra sinirli, gergin bir ateiste dönüşür. Bu basit vakanın bizi sorgulamaya ittiği bazı önemli sorular bulunur. Eğer ruh-beden düalizmi gerçekten de doğruysa ve düşünme denen şey yalnızca ruha aitse, beyne alınan bir darbenin ruhta böylesi etkilerinin olması nasıl açıklanacaktır?[227]

Bu basit vaka ve yol açtığı sorular, şimdi ele alacağımız örneklerin de basit bir taslağını çizer. Benzer bir örnek olarak Mary Jackson'ın hikâyesini ele alalım. Mary, ailesi oldukça dindar olan, içkiye el sürmemiş ve derslerinde oldukça başarılı biridir. *Ivy League* (ABD'de üst düzey bazı üniversiteleri içeren birlik) üniversitelerinden birinde tam burslu olarak tıp eğitimi almaktadır. Ancak bir noktadan sonra işler ters gitmeye başlar. Sonradan anlaşılacağı üzere Mary'nin prefrontal korteksine baskı uygulayan bir tümör baş göstermiştir. Bu vakadan sonra Mary'deki değişiklikleri Jonah Lehrer şöyle aktarır:

> Mary daha önce hiç içki içmemişti –anne babası sıkı birer Baptistti- ama birdenbire ayağını barlardan ve dans kulüplerinden kesemez olmuştu. Önüne gelen erkekle yatmaya başlamış ve kokaine merak salmıştı. Eski arkadaşlarını terk etmiş, kiliseye uğramaz olmuş ve Tom'dan ayrılmıştı. Mary'ye ne olduğunu hiç kimse bilmiyordu.
>
> Mary okula döndüğünde notları düşmeye başlar. Derslerden ayağını kestiği için sömestr notları fecidir: Üç F, iki de D almıştır. Mary'nin danışmanı bu gidişle bursunu kaybedeceği uyarısında bulunur ve psikiyatrik danışmanlık önerir. Ama Mary öneriyi reddeder ve gecelerini barlarda geçirmeye devam eder.[228]

Lehrer'ın, Mary'nin doktoru Heilman ile yüz yüze görüşmesinden aktardığı ifadelere göre bu tür değişimler "frontal lobunda sorun yaşayan çoğu hastada" gözleniyor.[229] Prefrontal kortekste gerçekleşen bir hasarın yol açtığı bu değişim, beynin hayatımız üzerindeki rolünü

[226] Clark zihin-beden konusunda materyalist eğilimleri olan bir Hristiyan olmakla birlikte çoğu yazısında düalizme yapılan eleştirileri haksız bularak düalizmi savunur.
[227] Kelly James Clark, *Religion and the Sciences of Origins: Historical and Contemporary Discussions* (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 169.
[228] Jonah Lehrer, *Karar Ânı*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2016), 118.
[229] Lehrer, *Karar Ânı*, 120.

veciz bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu tür vakalar oldukça fazladır. Bunlardan birkaçına daha değinelim.

Körgörü

Beyin ve zihin arasındaki sıkı bağın ilginç örneklerinden bir tanesi tıpta "körgörü" olarak bilinen vakıadır. Görsel kortekste gerçekleşen belirli bir tür hasar sonucunda meydana gelen bu hastalık, kişinin görüş alanının yarısının körleşmesidir –sağ görsel korteksteki hasar sonucu sol görüş alanı ve sol görsel korteksteki hasar sonucu ise sağ görüş alanı körleşir. Ancak bu hastalığa körgörü denilmesinin sebebi, hastaların göremedikleri alana karşı zannettikleri kadar kör olmamalarıdır. Oxford Üniversitesi'nde Dr. Larry Weiskrantz ve Dr. Mike Sanders'ın yapmış oldukları çalışma, bu hastaların, göremediklerini söyledikleri alanlar hakkında doğru tahminlere sahip olduklarını göstermektedir. Günümüz nörobilimcilerinden Ramachandran'ın anlatımıyla vakıa şu şekildedir:

> Drew'un (hastanın takma ismi) sol görsel alanı açıkça kördü, fakat deneyi yapan kişi elini sol tarafa koyduğunda Drew ona hatasız uzanıyordu! İki araştırmacı Drew'a tam karşıya bakmasını söyledi ve baktığı yerin sol tarafında duvarın üzerine hareketli işaretleyiciler koydular. "Görmediğini" ısrarla söylediği halde işaretleyicileri doğru bir şekilde gösterebiliyordu. Bir çubuğu dikey ve yatay eksende kör tarafa yerleştirerek yine sordular. Her defasında çubuğu görmediğini söylemesine rağmen dikey ve yatay oluşunu doğru olarak söylüyordu. Bir dizi uzun "tahmin" denemesinden sonra hiç hata yapmadığını gördüklerinde, ona sordular: "Sence ne kadarını doğru tahmin ettin?"
>
> "Bilmiyorum. Doğru söylediğim olmamıştır; çünkü hiçbir şey görmedim, tek bir nokta bile görmedim."
>
> "Nasıl tahmin ettiğini söyleyebilir misin, nasıl oldu da dikey mi yatay mı olduğunu söyleyebildin?"
>
> "Söyleyemem, çünkü hiçbir şey görmedim; gerçekten bilmiyorum."
>
> "Yani gerçekten doğru tahmin ettiğinin farkında değil miydin?" diye sordular sonunda.
>
> "Hayır," diye şüpheci bir hava içinde yanıtladı Drew.[230]

Drew'un durumu, farkında olmamakla birlikte birçok şeyi bilebildiğimizin örneklerinden biridir. Belki de buna bedenin zekâsı demek gerekiyor. Ramachandran ise bunu içimizdeki zombiler olarak adlandırıyor. Diğer canlılarla birçok ortak yöne sahip ve uzun bir evrimsel sürecin ürünü olan beyin, görme işlemini oldukça karmaşık yollardan gerçekleştirir. Beynin primatlarla ortak olan kısımları, genellikle bilinçli bir algıya yol açmamakla birlikte

---

[230] Vilayanur S. Ramachandran - Sandra Blakeslee, *Beyindeki Hayaletler*, çev. Levent Öztürk (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2011), 100.

davranışları kontrol eden kısımlar içermektedir. Ramachandran, bilinçli algılara gerek olmaksızın otomatik davranışlara uzanan bu bağlantıları “eski yollar” olarak adlandırır. Görece olarak sonradan oluşan yeni yollar ise bilinçli temsillerin ortaya çıkışını sağlar. Aslında bilinçsiz işlemler Ramachandran’a göre bilinçlilerden çok daha fazladır ve körgörü vakası bunun sonuçlarından yalnızca biridir. Ramachandran, kendimiz hakkında bilincinde olduğumuz şeylerin, yalnızca buzdağının görünen yüzü olduğu şeklindeki Freudçu teze işaret etmektedir.

Körgörü vakasında gerçekleşen beyinsel faaliyetler ise şu şekildedir: Retinadan gelen bilgiler iki yol izler. İlk yol, Ramachandran’ın açıklamasıyla, (evrimsel süreç bağlamında) eski bir yapı olan beyin sapındaki süperior kollikulusa giden eski patika, diğeri ise görece daha yeni olan ve talamusta bulunan lateral genikulata giden patikadır. Körgörülü hastalar, beyinlerindeki yeni yollar hasarlı olduğundan ne gördüklerini bilemezler. Aslında bilinçli bir şekilde bir şey de görmezler. Ancak eski patika sağlam olduğu için buraya gelen bilgiler, bilinçli bir şekilde olmasa da doğru davranmalarına izin verir. Bu nedenle doğru davranışlar sergileyebilirler. Ancak bundan haberleri olmaz.

Anton Sendromu

Anton sendromu, sonuçları açısından körgörü vakasının zıddı olan bir hastalıktır. Anozognozinin[231] bir türü olan bu hastalık, körgörünün aksine, göremediğinin farkında olamama durumudur. Yani bu hastalar aslında görmedikleri halde, net bir şekilde gördüklerini iddia ederler. Ramachandran, onların beyinlerindeki sorunu, yine, bilinçli algıya neden olan “yeni yollar” ile bilinçsiz, otomatik davranışın gerçekleştiği “eski yollar” arasındaki ayrımla açıklar. Yeni ve eski yol ifadesi, bilinçli kısımların evrimsel olarak daha sonra ortaya çıkışından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Ramachandran, anton hastalarının beyinlerindeki eski yollar hasar görmüş olduğunu belirtir. Ancak onların, beyinlerindeki bilinçliliğe neden olan yeni yollar sağlam olduğundan, dünyaya dair bilinçli üst-temsillere sahiptirler. Yine Ramachandran’ın ifadeleriyle: “Anton sendromunda kişi, önceki örneğin (körgörü) aksine, görsel korteksindeki hasardan ötürü tümüyle kördür, ama “gayet iyi görüyorum” diyebilir. Ancak, önündeki bir şeye dokunmasını istediğinizde dokunamaz; burada sahte bir üst-temsile sahiptir.”[232]

Anton hastalığı, bilinçli görsel algılara sahip olmanın, zannedildiği kadar rasyonel bir süreç olmadığını göstermektedir. Zira anton hastaları, göremiyor olsalar bile bu durumu kabul

[231] Bkz. Bir sonraki alt başlık.
[232] Vilayanur, “Vilayanur Ramachandran”, 228.

etmekte zorlanırlar. Bu durum, bilinçliliğin nöral süreçlerle yakından alakalı olduğunu gözler önüne sermektedir.

Zihin-beyin arasındaki sıkı ilişki, körgörü ve anton vakalarıyla iki şekilde ortaya koyulmuş oldu. Körgörü vakasında aslında bilinçli süreçlerin bir ürünü olarak varsaydığımız doğru davranış ve görsel bilginin, aslında bilinçsiz (zombi) süreçler tarafından da gerçekleştirilebildiği gözlemlenmektedir. Kişi bilinçli bir şekilde hareket etmese bile doğru davranışlar sergiler. Diğer taraftan anton vakası ise, zihinsel süreçlerin Descartes'ın zannettiği gibi bedenden ayrı ve tamamen rasyonel süreçler tarafından yürütülmediğine dair önemli bir delil olarak görülmektedir.

Zihin-beden ayrımlarımıza dair bilgilendirici vakalar, körgörü ve anton vakasıyla da sınırlı değildir. Daha önce bahsi geçen iki patikadan biri olan ve bilinçli görsel algıya yol açan 'yeni patika' da iki farklı yola ayrılır ve bu yollar oldukça şaşırtıcı işlevleri yerine getirir. Ayrılan yollardan biri şakakların altındaki temporal lobda sonlanmaktadır ve bu yol, bizim nesneleri algılamamızı veya karşımızdaki nesnenin hangi nesne olduğunu belirlememizi sağlar. Bu nedenle de Ramachandran bu yola kısaca "ne yolu" ismini verir. Diğeri ise kulakların üstündeki parietal lobda son bulan, nesnelerin konumları ve hareketlerini algılamayı sağlayan "nasıl" veya "nerede" yoludur –yine Ramachandran'ın kısaltmasıyla. Bu iki yol arasındaki farkı anlamak için maymunlar üzerinde yapılan bir deneyi ele alabiliriz. "Ne" yoluna karşılık gelen temporal lobları çıkarılan hayvanat bahçesi maymunları, gördükleri şeylerin ne olduğunu artık bilemezler. Ancak "nasıl yolları" hala sağlam olduğundan her zaman yaptıkları şeylerde sorun çekmezler. Örneğin, bahçe duvarlarına çarpmadan hareket edebilirler. Fakat alışkanlık dışı olan şeyler ve nesneler konusunda tümüyle öngörüsüzdürler. Kendilerine verilen yanar haldeki sigara veya jileti ağızlarına atıp çiğneyebilirler. Çünkü onun ne olduğunu anlayamazlar.[233]

İlginç bir vaka da nesne ve yüzleri tanımayı sağlayan "ne yolu" ile onları algılayınca duygulanmamızı sağlayan amigdala arasındaki bağın kopması sonucu gerçekleşir. Capgras sendromu olarak bilinen bu vakada kişi, sevdiklerinin yüzünü anımsasa bile, onların gerçekten o kişiler olduğunu inkâr etme eğilimindedirler.[234] Genellikle bu durum aile bireyleri üzerinde kendini gösterir. Bu sendromdan mustarip kişiler, senelerdir tanıdıkları kişilerin sahtekâr olduklarını iddia etme eğilimindedirler. Çünkü onlara baktıklarında herhangi bir duygu hissetmezler. Örneğin, Ramachandran'ın hastalarından Arthur, geçirdiği trafik kazasının ardından anne ve babasının gerçek anne ve babası olmadığını düşünmeye başlamıştır. Söylenen

[233] Ramachandran - Blakeslee, *Beyindeki Hayaletler*, 102–103.
[234] Ramachandran - Blakeslee, *Beyindeki Hayaletler*, 195.

hiçbir şey Arthur'u, onların gerçek anne ve babası olduğuna ikna etmemektedir. Arthur ve Ramachandran arasındaki geçen diyalog, Capgras sendromunu özetlemektedir:

> "Arthur seni hastaneye kim getirdi?" diye sordum, kısa bir tanışma ve rahatlatma sohbetinden sonra.
> "Bekleme odasındaki şu adam," diye yanıtladı. "Benimle ilgilenen yaşlı beyefendi."
> "Babanı mı kastediyorsun?"
> "Hayır, hayır, doktor. O benim babam değil. Ona benziyor. O bir –nasıl deniyor– sahtekâr sanırım. Ama kötü niyetli olduğunu sanmıyorum."
> "Arthur, neden onun bir sahtekâr olduğunu düşünüyorsun? Sana bu izlenimi veren şey ne?"
> Bana şöyle bir bakış fırlattı –sanki apaçık bir şeyi nasıl göremediğimi soruyordu– ve "Evet, kesinlikle babama çok benziyor, fakat aslında babam değil. İyi bir insan, fakat kesinlikle babam değil!"
> "Peki, bu adam neden babanmış gibi davranıyor?"
> Arthur üzgün göründü ve "İşte şaşırtıcı olan da bu, doktor. Niçin birisi çıkıp babammış gibi davranmak ister ki?" dedi. İnandırıcı bir açıklama ararken kafası karışmış gibiydi. "Belki de gerçek babam bana baksın diye onu işe aldı, ona para veriyor, böylece o da benim faturalarımı ödüyor."[235]

Capgras sendromu, yalnızca Arthur vakasında olduğu gibi bir araç kazası sonucunda beyindeki lezyonların zedelenmesi sonucunda ortaya çıkmasa bile bu hastalıkların üçte biri böyle bir kaza sonucunda görülür. Beynin yüz tanıma alanının amigdalayla arasındaki bağlantısının kesilmesinin sonucudur. Bu hastalar çevrelerindeki kimselerin yüzleriyle duygusal bir bağ kuramazlar. Duygusuzca bakakaldıkları tanıdık yüzler, onlara sahte görünür. Öyle ki babasının robot olduğuna inanarak kafasını kesip içerisinde mikroçip aramaya çalışmış bir Capgras hastası arşivlere geçmiştir. Oysa aynı durum, hastaların telefonla konuşmaları durumunda yaşanmaz. Telefonda onları sahtekâr olarak adlandırmazlar. Telefonun öbür ucunda gerçek anne-babalarının bulunduğunu düşünürler. Çünkü işitsel bölgelerinde böyle bir duygu problemiyle karşılaşmazlar.[236]

Anozognozi

Nöral zedelenmelerden kaynaklanan hasarlardan bazıları, Plantinga'nın, aracısız olarak düşünen ve parçalardan oluşmayan ruh anlayışının doğruluğu konusunda şüphe uyandırır. Bu tür vakıaların çoğu birbirinden ilginçtir ve burada alıntılayamayacağımız kadar çokturlar.

---

[235] Ramachandran ve Blakeslee, *Beyindeki Hayaletler*, 191.
[236] Ramachandran ve Blakeslee, *Beyindeki Hayaletler*, 197-9.

Anozognozi[237] olarak bilinen inkâr hastalığı da bu tür rahatsızlıklardan biridir. Bu hastalığa sahip kişiler, kısmî veya genel felçli olmalarına rağmen yürüyebileceklerini, rahatlıkla hareket edebileceklerini, kollarını veya bacaklarını kaldırabileceklerini iddia ederler. Vücudunun sol yanı tamamıyla felçli olan bir anozognozi hastasıyla yapılan örnek bir diyalog şu şekildedir:

> "O zaman sana bir bakalım. Yürüyebiliyor musun?"
> "Evet." (Aslında son hafta boyunca tek bir adım atmamıştı.)"
> "Nora, ellerini kullanabiliyor, onları oynatabiliyor musun?"
> "Evet."
> "Her ikisini de mi?"
> "Evet." (Nora bir haftadır çatal bile kullanmamıştı.)
> (…)
> "Sol elinle burnuma dokun lütfen"
> Nora'nın eli öylece hareketsiz duruyordu.
> "Burnuma dokunuyor musun?"
> "Evet."
> "Elinin burnuma dokunduğunu görebiliyor musun?"
> "Evet, şu an neredeyse burnunuza değiyor."
> Birkaç dakika sonra Nora'nın hareketsiz sol kolunu kavradım ve yüzüne doğru tutarak "Bu kimin eli, Nora?" diye sordum.
> "Annemin eli, doktor."
> "Annen nerede?"
> O anda, Nora'nın kafası karışmış gibi göründü ve gözleri etrafta annesini aradı. "Masanın altında saklanıyor."[238]

Benzer tepkiler veren Dodds isimli başka bir hasta için de Ramachandran ve Sandra Blakeslee şu yorumlarda bulunur: "Bu noktada Bayan Dodds aldatma niyeti gütmeden uyduruyor, hatta parmağıyla burnuma dokunduğunu bir sanrı olarak görüyordu. Görme becerisinde sorun yoktu. Kolunu açıkça görebiliyor, yine de kolunun hareket ettiğini gördüğünde ısrar ediyordu."[239] Bu tür sorular sormayı sürdürerek hastayı kendi çelişkilerini gözlemlemeye zorlamak, hastanın hıçkırarak ağlama nöbetine tutulmaması için yeğlenmeyen bir yoldur. Genellikle de hastayı ikna etmek pek mümkün değildir. Zira hastalar felçli bölgelerini niçin hareket ettiremediklerini rasyonelleştirme eğilimindedirler. Ramachandran'ın

---

[237] Anosognozi "hastalığın farkında olmama" demektir. *Nozo*, hastalık, *gnozi* ise bilgi anlamına gelir. *A* olumsuzluk ekiyle ise *a-noso-gnozi*, hastalığın bilgisizliğini ifade eder. Bkz. Revonsuo, *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*, 224.
[238] Vilayanur S. Ramachandran, *Öykücü Beyin: Bir Nöroloğun Bizi İnsan Kılanın Ne Olduğuna Dair Arayışı*, çev. Ayşe Cankız Çevik (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), 352.
[239] Ramachandran ve Blakeslee, *Beyindeki Hayaletler*, 156.

diğer bir hastası ise bu tür sorulara sinirlenerek şunları söyler: "[D]oktor, şu tıp öğrencileriniz bütün gün beni kışkırtıyor ve alay ediyorlar; bundan bıktım ve kolumu kaldırmak istemiyorum."[240] Ramachandran, felçli kolunu tutarak havaya kaldırdığı hastasının verdiği tepkiyi şu şekilde dile getirir:

> Gözlerime baktı ve oflaya puflaya "Bu kolun benim yatağımda ne işi var?" dedi.
> "Peki o zaman kimin bu kol?"
> "O benim erkek kardeşimin kolu," dedi. Erkek kardeşi hastanede değildi. Teksas'ta yaşıyordu. Kadın, bizim somatoparafreni dediğimiz –kendi vücut parçalarının inkâr edilmesi– ve nadiren anozognozi ile birlikte görülebilen bir rahatsızlığı sergiliyordu.[241]

Bu vakanın bir benzeri Oliver Sacks tarafından aktarılır. Sürekli olarak yatağından düşen bir hastaya bakması için hastaneye çağırılan Sacks, hastanın yanına vardığında onu yatağın yanında bacağına bakarken görür. Hasta korku ve şaşkınlıkla bacağına bakmaktadır. Neler olduğu sorulduğunda, akşama kadar iyi bir gün geçirdikten sonra uyuduğunu, kalktığındaysa yatağında başka birinin korkunç bacağını bulduğunu anlatmıştı. Hatta Sacks'ın önünde kendi bacağını elleriyle kendi bedeninden ayırmaya çalışır ama başaramayıp hırsla bacağına vurur. Sacks, bu bacağın kendisine ait olduğuna ikna etmeye çalıştıkça hasta reddeder, şaşırır ve korkar. "Eğer bu senin sol bacağın değilse, senin sol bacağın nerede?" sorusuna tepkisi ise şöyledir: "Bir kere daha yüzü bembeyaz kesildi, öyle ki bayılacağını sandım. "Bilmiyorum," dedi. Hiçbir fikrim yok. Kayboldu. Gitti. Bulunabilecek bir yerde değil…"[242]

İnsanın düşünen, duyumsayan, anlayan ve karar veren yetilerinin beyinden apayrı bir varlık olduğu düşünüldüğünde, böylesi psikolojik değişimleri anlamak –imkânsız değilse bile– oldukça zordur. Tüm bu anlatılardan –ve burada alamadığımız sayısız vakadan– sonra şunları sorabiliriz: Nörobilimin bu yeni verileri düalizmi tarihin çöplüklerine atmayı gerektirir mi? Teist bir materyalist olan Corcoran'ın bu soruya cevabı şöyledir: "Tabii ki hayır. Ama düalizm doğru olsaydı, bilinçli yaşamlarımızın böylesine radikal ve nedensel bir biçimde maddeye bağlı olması beklenmezdi –ki vakıa tam olarak budur."[243] Corcoran'ın da ifade ettiği üzere eldeki veriler, düalizmi ortadan kaldırmasa bile, düalist öngörülerin aksine sonuçlar ortaya atmaktadır. Bir teorinin doğruluğunu test etmenin yollarından biri, teorinin gerçeklikle uyumlu öngörülerinin olmasıdır. Şu hâlde düalist teoriyi doğrulayabilecek öngörülerin yanlış çıktığı söylenebilir. Zira Platon veya Descartes'ın öne sürdüğü şekliyle zihni ve bedeni ayrı ayrı var olabilen cevherler olarak ayıran bir düalizm, beyne her ne olursa olsun, ruhun karar verme

240 Ramachandran ve Blakeslee, *Beyindeki Hayaletler*, 156.
241 Ramachandran - Blakeslee, *Beyindeki Hayaletler*, 157–158.
242 Oliver Sacks, *Karısını Şapka Sanan Adam*, çev. Çiğdem Çalkılıç (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 77.
243 Corcoran, "Human Persons are Material Only", 275.

yetisi, ahlâkî eylemleri ve rasyonalitesinin en azından köklü bir biçimde etkilenmemesini gerektirir. Günümüz düalistleri de bu nedenlerden ötürü, Platoncu bir düalizmden kaçınma çabası içerisindedirler. Onun yerine ruhun bedenle birlikte meydana gelen ve bu bedenle birlikte doğal bir şekilde son bulması gereken bir varlık olduğu düşüncesi bu düalistler arasında hâkimdir. Bu teorilere göre ruh, bedenle doğal bir birlikteliğe sahiptir.[244] Örneğin Charles Taliaferro, birçok defa Platoncu ve Kartezyen düalizmi eleştirdikten sonra kendi düalizmini "bütünleyici düalizm" (*integrative dualism*) olarak adlandırır. Aradaki farkı ise şöyle açıklar: "[K]işi-beden ilişkisini yalnızca bir eklenme veya yerleşme bağlamında görmekten kaçınmak adına, "bütünleyici düalizm" terimini kullanmayı tercih ediyorum."[245] Yine Taliaferro (ve Goetz), Kartezyen düalizmin aksine, ruhun fiziksel bir bedenle aynı yeri kaplıyor olabileceğini ve bunun ruh-beden etkileşimi problemine karşı daha iyi bir çözüm sunacağını belirtir.[246] O, Kartezyen düalizmden uzaklaşmanın yalnızca bir örneğidir. Günümüzde düalistler arasında birçok farklı yaklaşımdan söz edilebilir.[247] Yine de düalizmin hemen her türü, bilişsel yetileri aslî olarak ruha atfeder.[248] Bu nedenle yeni düalist teorilerin, sayılan vakaları açıklama noktasında birtakım ilerlemeler kaydettikleri söylenebilse bile teist-materyalistlere göre hala zihin-beden etkileşimi konusunda tatmin edici bir açıklama sağladıklarını söylemek oldukça zordur. Ancak düalist anlayışların güncellenmesi noktasında duyulan ihtiyaç ve bu yöndeki çabalar, problemin ciddiyetine dair bir işaret olarak yorumlanabilir.

Günümüz düalizminin erken dönem Kartezyen ve Platoncu düalizme nazaran en bariz farkları arasında ruhun ölümsüzlüğü öğretisinin reddedilmesi sayılabilir. Platon, İbn Sīnā ve Descartes gibi filozofların düalist anlayışlarında temel bir yere sahip olan bu fikir, popülerliğini yitirmeye başlamıştır. Beyin ve zihin arasındaki sıkı bağa ilişkin veriler o kadar güçlüdür ki günümüzde hemen hemen hiçbir düalist savunuda, ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin öğelere

---

[244] Charles Taliaferro, "The Promise and Sensibility of Integrative Dualism", *Contemporary Dualism: A Defense*, ed. Andrea Lavazza - Howard Robinson (New York, NY: Routledge, 2014), 191–203; Richard Swinburne, *The Evolution of the Soul* (New York: Oxford University Press, 1997); Hasker, *The Emergent Self*.

[245] Charles Taliaferro, *Consciousness and the Mind of God* (New York, NY: Cambridge University Press, 1996), 116.

[246] Goetz - Taliaferro, *A Brief History of the Soul*, 140–146.

[247] Diğer bir düalist olan Stewart Goetz de kendi görüşünü Kartezyen düalizm olarak adlandırmak istediğini belirtmişti; Özel yazışma. Öte yandan Swinburne, Kartezyen düalizmin günümüzdeki en meşhur savunucusu olmakla birlikte, geliştirdiği düalizm Kartezyen düalizmden oldukça farklıdır. Ayrıca bkz. Eleonore Stump, "Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism without Reductionism", *Faith and Philosophy* 12/4 (1995), 505–531.

[248] Eleonore Stump gibi bazı düalistlerin görüşlerini biraz ayrı tutmak gerekebilir. Onlar düşüncenin kaynağını da madde (maddi organizasyon) olarak görürler. Ancak bu teoride ruhun pek bir işe yaramadığı şeklinde itirazlar mevcuttur. Bkz. Stump, "Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism without Reductionism", 520–521; William Hasker, "The Dialectic of Soul and Body", *Contemporary Dualism: A Defense*, ed. Andrea Lavazza - Howard Robinson (New York, NY: Routledge, 2013), 498.

rastlanmaz.[249] Yine günümüz düalistleri tarafından vazgeçilmeye başlanmış öğretilerden biri de ruhun belirli bir mekânda bulunmadığı şeklindeki öğretidir. Bugünlerde çok sayıda düalist ruhun beyinde veya bedende bulunduğunu, bu durumun etkileşim problemini açıklamada daha etkili olduğunu savunur. Düalizm üzerindeki bu tür değişimlerin akla getirdiği soru, düalizmin dini bir öğreti gibi görülmesi durumunda ne kadar eğilip bükülebilir olduğudur. Diğer bir ifadeyle, düalizmin hangi özellikleri vazgeçilebilirdir? Düalist öğreti açısından bu değişimler – ve burada değinemediğimiz daha fazlası– mümkünse, insanın maddi bir varlık olduğu öğretisi de daha az problemli görünmeye başlayabilir.

Vaka örneklerine geri dönersek, Ramachandran ve Damasio gibi nörobilimciler bu tür vakaları beyindeki işleyişe dayalı olarak açıklamaya çalışırlar. Bu tür olayların açıklanması için beynin dışında ve maddi olmayan bir cevherin olduğunu söylemek, söz konusu vakaların açıklanması açısından hiçbir yarar sağlamaz. Gözlemlenen fenomen, eldeki verilere dayalı olarak açıklanmak durumundadır ve eldeki verilerde oldukça önemli açıklamalar sunmaktadır. Savunulan teorinin gerçeklerle ne kadar tutarlı olduğu göz önünde bulundurulduğunda, kişinin, maddeden tümüyle ayrı ve farklı bir cevher olduğu şeklindeki bir anlayışın iyi bir açıklama sunmadığı söylenebilir.

Ruhun ve maddenin birbirinden ayrı olduğu ve düşünen kısmın ruh olduğu düşünüldüğünde, nasıl olur da rasyonel bir varlık, sahtekâr olduğunu düşünerek, içinde mikroçip aramak için birisini parçalara ayırabilir? Ya da kendi bedenine bağlı olan bir bacağın kendisine değil de uzaktaki bir akrabasına ait olduğunu iddia edebilir? Bölünemeyen, yok olmayan, gayri-maddi bir ruh bu tür fenomenlerin açıklanması noktasında nasıl bir açıklayıcı güce sahiptir? Düalizm bu konularda pek bir açıklama sunuyormuş gibi gözükmüyor. Fakat beyinle alakalı hipotezler tam aksine açıklama sunarlar. Örneğin, Gazzaniga'ya göre bu tür vakıaların sebebi sol beyin yarıküresiyle sağ beyin yarıküresi arasındaki farklılıktan kaynaklanır. Sol yarıküre tutarlılık arar. Tutarlı hikâyeler uydurur. Sağ yarıküre ise Ramachandran'ın ifadesiyle "şeytanın avukatlığını yapar."[250] Yani sol yarıkürenin uydurduğu senaryoların tutarlılığını sorgular. Aradaki bağ zayıfladığındaysa, sol yarıkürenin senaryolarını sorgulayacak bir bağın ortadan kalkmasıyla sonuçlanabilir. Bu durumdaysa kişi yatağında bulduğu kendi ayağını bedeninden ayırmaya, ayaklarının kendisinden uzakta olduğuna –ve

[249] Swinburne, *The Evolution of the Soul*; Hasker, *The Emergent Self*; Taliaferro, *Consciousness and the Mind of God*, 15.
[250] Ramachandran, *Öykücü Beyin*, 348–373.

gerçek ayağının da aslında bir ayakkabı olduğuna– ailesinin sahtekâr olduğuna, kendisinin aslında ölü olduğuna ve bunun gibi birçok tuhaf senaryoya rahatlıkla inanabilir.[251]

İhmâl Hastaları

Ruh-beden düalizmi açısından sorunlu görülen vakalardan biri de ihmâl hastalığıdır. İhmâl hastalığı genellikle sağ pariyetal lobda gerçekleşen hasardır ve bu hasarın sonucunda kişinin sol tarafa dair algısı tümüyle yok olur. Ancak vakanın ilginç yanı, sol tarafı algılayamama değildir. Kişi, sol taraf diye bir alanın varlığından tümüyle habersiz gözükür. Sanki dünyanın yarısının varlığını tümüyle unutmuş gibidir. Antti Revonsuo bu ilginç vakıayı şöyle betimler:

> İhmal hastaları, genellikle algısal uzaylarının sol tarafını kaybettikleri gerçeğinin farkına varmazlar. Öznel deneyimlerinden bir şeylerin kaybolduğunu doğrudan deneyimleyemezler. Eksikliklerinden bahsedildiğinde, kaybolduğunu düşündükleri şeyin ne olduğunu anlamıyormuş gibi davranırlar. "Solda-olmaklık" [*leftness*] kavramını anlayamadıkları için kaybolduğu varsayılan şeyin tam anlamıyla *ne* olduğuna dair bir kavrayış oluşturamazlar. Sanki size birdenbire, çevrenizdeki herkes için apaçık olan altıncı boyutu göremediğiniz ve hatta onu görme yetisine sahip olmadığınızın farkındaymış gibi görünmediğiniz söylenmiştir. Altıncı boyutun nasıl bir şey olduğu hakkında hiçbir fikre sahip değilseniz, onu kaybettiğinizin nasıl farkında olabilirsiniz ki? Muhtemelen omuzlarınızı silkecek, hayatınıza her zamanki gibi devam edeceksiniz ve kayıp altıncı boyut hakkında çok fazla endişelenmeyeceksiniz; çünkü her zamanki kadar iyisinizdir. Bazen bir şeylerin görüş alanınızdan nereye kaybolduğunu merak edersiniz ve diğer insanlar onların altıncı boyutta olduğunu, oraya bakmanız gerektiğini söyler; ama siz neden bahsettiklerini anlayamazsınız. Kendilerine, göremedikleri şeylerin solda olduğu ve oraya bakmaları gerektiği söylenen ihmal hastaları da bu şekilde hissederler.[252]

Bu tür hastaların zihin dünyalarında sol taraf diye bir şey yoktur. Yüzlerinin yalnızca sağ tarafını tıraş ederler; tabaklarının yalnızca sağ tarafındaki yemeği yerler; bir papatya çizmeleri istendiğinde çizimlerindeki papatyanın yalnızca sağ tarafına yapraklar serpiştirirler; bir sayfanın yalnızca yarısını gördüklerinden okuduklarını anlamsız bulabilirler. Zira ihmal hastaları, sol taraf olgusunun farkında değildirler.[253] Antti Revonsuo'nun da belirttiği üzere sol

---

[251] Michael S. Gazzaniga - Joseph E. Ledoux, *The Integrated Mind* (New York: Springer Science+Business Media, 1981), 146–151.
[252] Revonsuo, *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*, 225.
[253] Blackmore, *Bilinç*, 230.

taraf, onlar için artık altıncı boyuta dönüşmüştür ve anlayamadıkları bu fenomen hakkında kafa yormazlar.

Örnek bir hasta Oliver Sacks tarafından anlatılır. Beyninin sağ yarıküresinin arka ve iç bölümlerini zedeleyen bir inmeden mustarip bayan S.'nin sıklıkla şikâyet ettiği hususlardan biri şöyledir: Hemşireler onun tepsisine tatlı koymamaktadırlar. Hemşirelerin "Ama Bayan S., işte sol tarafta duruyorlar" şeklindeki cevaplarına ise anlamsız bakışlarla şikayetini sürdürür. Sacks'ın ifadeleriyle:

> Kafası yavaşça döndürüldüğünde, tatlı, görüş alanının –yani görme alanının sağlam kalmış yarısının– içine girer ve "Ah, evet işte burada, ama daha önce orda değildi," der. Bedeniyle ve dış dünyayla ilgili "sol" kavramını tamamıyla kaybetmiştir. Bazen porsiyonlarının çok az olduğundan yakınır. Çünkü tabağının sadece sağ tarafında olanları yer. Tabağın bir de sol tarafı olduğunu fark etmez. Bazen yüzünün sağ tarafına makyaj yapar, ruj sürer, bu arada sol tarafı ihmal eder. Bu durumu tedavi etmek neredeyse imkânsızdır. Çünkü bu durumda olan bir kişinin dikkati diğer tarafa çekilemez… Üstelik kişi, durumunda bir yanlışlık olduğunu da fark etmez. Konuyu, düşünce düzeyinde anlayabilir ve güler ama doğrudan anlaması imkânsızdır.[254]

Belki şöyle bir soru akla gelebilir: İhmal hastalarının bir ayna yardımıyla sol tarafı görmeleri sağlanamaz mı? Bu sorunun cevabını merak eden Ramachandran ve Sacks gibi araştırmacılar, bir ayna yardımıyla ihmal hastalarının ihmal ettikleri yanı görüp göremeyeceklerini araştırmışlardır. Ramachandran'ın yaptığı deney, hastanın sol taraftaki nesneye uzanmak yerine tekrar tekrar elini aynaya çarpmasıyla sonuçlanmıştır.[255] Sacks ise kendi deneyinin sonucunda, hastanın sıkıntı ve şaşkınlıkla "Götürün şunu!" diye bağırdığını nakleder.[256]

Bu deneyler bize, en azından ilk bakışta, düşüncemizin ve farkındalığımızın sınırlarının beyinle yakından alakalı olduğunu göstermektedir. Blackmore'un da ifade ettiği üzere "ruhun ya da tinin herhangi bir türüne inanıyorsanız bu olgularla yüzleşmek tuhaftır."[257] Zira bu tür vakalarda gerçekleşmiş gözüken şey, yalnızca ruha yani düşünen varlığa giden bilgilerin kesintiye uğraması değildir. Daha ziyade kişinin, beyindeki hasarla birlikte, evren algısının ve ufkunun daralmasıdır. Öyle ki, bedeni kullanan bir ruh anlayışı doğru olsaydı, ruhun bedeni diğer tarafa doğru çevirerek göremediği alanı gözlemleyebilmesi beklenirdi. Tıpkı normal koşullarda, karşıdan karşıya geçerken başımızı sola çevirerek orayı da görebilmemiz gibi.

---

[254] Sacks, *Karısını Şapka Sanan Adam*, 97.
[255] Ramachandran - Blakeslee, *Beyindeki Hayaletler*, 149–150.
[256] Sacks, *Karısını Şapka Sanan Adam*, 99.
[257] Blackmore, *Bilinç*, 33.

Ancak ihmal hastaları, sol taraflarına dair tüm algı ve anlayışlarının, bir beyin hasarıyla birlikte ortadan kalkabildiğini göstermektedir.

Genetik ve Ruh: Genler Ruhun Karakterini Belirler mi?

Oldukça tartışmalı sorulardan biri şöyledir: Karakterimiz genler tarafından mı yoksa çevre tarafından mı belirlenir? Yoksa bu dünyaya boş tablet (*tabula rasa*) olarak gelir ve karakterimizi tümüyle kendimiz mi şekillendiririz? Belki de ara bir çözüm olarak kısmen genler, kısmen çevre ve kısmen de kendi irademiz demek gerekir. Yanıt her ne olursa olsun güncel çalışmaların gösterdiği şey, genlerin karakterin belirlenmesi noktasında oldukça önemli olduğudur. Tek yumurta ikizleri üzerine yapılan çalışmalar, ikizler doğduktan sonra farklı ailelere evlatlık olarak verilseler ve oldukça farkı koşullarda yetişseler bile, onların benzer özelliklere sahip olduklarını göstermektedir. Diğer taraftan "sanal ikizler" –genetik bağı olmamakla birlikte bir arada yetiştirilen çocuklar– üzerinde yapılan çalışmalarsa, ne kadar eşit davranılırsa davranılsın gerçek ikizler gibi birbirlerine benzemediklerini ortaya koymuştur.[258] Pinker'ın ifadeleriyle sanal ikizler:

> [K]an bağı olmayan kardeşlerdir, biri veya ikisi birden evlat alınmış ve bebekliklerinden itibaren birlikte büyütülmüşlerdir. Aynı yaşta olup aynı ailede büyüseler de, psikolog Nancy Sega'in araştırmasına göre IQ puanları birbiriyle pek uyumlu değildir. Araştırmaya katılan babalardan biri, onlara aynı davranmaya uğraştıkları halde ikizlerin "gece ve gündüz" kadar farklı olduğunu söylemiştir.[259]

Öte yandan tek yumurta ikizleriyse, farklı ailelerde yetişmiş olsalar bile çok benzer özelliklere sahip olurlar. Bu benzerliklerin uzun bir listesi Pinker'ın ifadeleriyle şöyledir:

> Tek yumurta ikizlerinin düşünce ve duyguları öylesine aynıdır ki bazen birbirleriyle telepati kurduklarından şüphelenirler. Doğdukları anda ayrılıp yetişkinliğe ulaştıktan sonra bir araya gelen ikizler, birbirlerini hayat boyu tanıyormuş gibi hissettiklerini söylerler. Araştırmalar gösterir ki, doğumda ayrılmış olsun olmasın, tek yumurta ikizleri ölçülebilecek herhangi bir özellik bakımından birbirlerine ürkütücü biçimde benzerler (ama özdeş değillerdir). Sözel, matematiksel, genel zekâ, hayattan alınan doyumun ölçüsü, içe dönüklük, yumuşak başlılık, nevroz, dürüstlük, deneyimlere açık olmak gibi kişilik özellikleri bakımından benzeşirler. İdam cezası, din, modern müzik gibi tartışmalı konularda benzer tavırlar takınırlar. Sadece kâğıt kalemle yapılan testlerde değil, aynı zamanda kumar, boşanma, cinayet işleme, kazalara karışma, televizyon izleme gibi dolaylı davranışlar açısından da benzeşirler. Sürekli kıkırdamak, benzer

[258] Mary McMahon, "What are Virtual Twins?", ed. O. Wallace, *WiseGEEK* (2020).
[259] Pinker, *Boş Sayfa: İnsan Doğasının Modern İnkârı*, 67.

sorulara uzadıkça uzayan yanıtlar vermek, tereyağlı ekmeği kahveye bandırmak ve Abigail van Buren ile Ann Landers örneğinde olduğu gibi gazetelerin tavsiye köşelerinde benzer yazılar yazmak gibi kişiye özgü düzinelerce ortak davranış sergilerler. Elektroensefalogram şemalarındaki (beyin dalgaları) uçurumlar ve vadiler, sanki aynı kişi iki kere kaydedilmiş gibi aynıdır, ayrıca beyinlerinin kıvrımları ve gri maddenin korteks bölgelerindeki dağılımı da benzerdir.[260]

Pinker'ın aktardığı benzerlikler, ruh-beden düalizmi açısından ruhun özellikleri arasındaki benzerliklere işaret etmektedir. Ruh-beden düalizmine göre sayılan bu niteliklerin tümüyle ruha ait olduğunu ifade etmekte bir beis gözükmemektedir.[261] Ancak düalist bir tutum benimsendiği takdirde, zihinsel veya aklî hiçbir kabiliyeti bulunmayan hatta bulunması mümkün olmayan genlerin, ruhu nasıl etkilediği bir soruna dönüşmektedir? Din felsefecisi Peter Forrest'ın ifadeleriyle "Genler, fiziksel olmayan ruhu nasıl etkileyecektir?"[262] Zihinsel eğilimlerin bir nesilden diğer nesile geçtiğini düşündüğümüzde, ruhun bu kalıtımsal işlevleri nasıl sağlayacağını görmek oldukça zordur. Zira düalizme göre zihinsel özelliklerin merkezi ruhtur ve kalıtım olayında nesilden nesile ruhsal bir parça taşınıyor gibi gözükmemektedir. Eldeki veriler, zihinsel özelliklerin her nasılsa genlerde saklandığına işaret etmektedir.[263]

Kalıtımda olduğu gibi, ruhun da bir parçasını yeni nesle aktardığı gibi bir varsayım ise birçok düalist görüş için sorunludur. Zira klasik düalist anlayışa göre ruh, bölünemeyen bir cevherdir. Bununla birlikte *traducianism* olarak bilinen ve Hristiyan teolog Tertullian tarafından öne sürülen bazı düalizm türleri, anne-babanın ruhlarından bir parçanın çocuğa aktarıldığı iddiasını taşırlar. Günümüzde James P. Moreland gibi bazı din felsefecileri de bu tür bir düalizmi benimsemektedir.[264] Ancak bu tür bir düalizm, İslam dünyasına oldukça yabancıdır. Ayrıca böyle bir düalizmin de kendine özgü sorunları beraberinde getireceğini görmek zor değildir –örn. ruhun basitliği gibi.

Ruhsal özelliklerin tümü ruha ait olduğu halde, bu özelliklerin –hepsi değilse bile– birçoğunun genlere bağlı oluşu, düalizmin aleyhine gözükür. Genlerin aksine doğum öncesi bir geçmişe sahip olmayan ruhların, bedenin geçmişine bağlı olarak farklı özelliklere sahip olması beklenmeyen bir sonuçtur. Forrest'ın da belirttiği üzere belki de düalist anlayışın doğru olması

---

[260] Pinker, *Boş Sayfa: İnsan Doğasının Modern İnkârı*, 66–67.
[261] Herhangi bir düalistin bunu reddetmesi durumunda düalist anlayışı savunmasının bir anlamının kalmayacağını düşünüyorum. Zira eğer klasik düalizmdeki gibi ruh, özsel olarak düşünen, rasyonel kararlar alabilen, hisseden ve aklî tüm niteliklerin kendisine atfedildiği varlık değilse ne işe yaramaktadır?
[262] Peter Forrest, *Developmental Theism: From Pure Will to Unbounded Love*, *Developmental Theism: From Pure Will to Unbounded Love* (New York: Oxford University Press, 2007), 56.
[263] Forrest, *Dev. Theism From Pure Will to Unbounded Love*, 56.
[264] James Porter Moreland, *The Soul: How We Know It's Real and Why It Matters* (Chicago: Moody Publishers, 2014), 183–184.

durumunda herkesin aynı yeteneklere sahip olmasını beklemek daha doğru olurdu. Bunun en basit örneklerinden biri, her birimizin doğuştan getirdiği kabiliyetlerin apayrı olabilmesidir. Bu farklılıklar, maddeci bir görüş bağlamında kolaylıkla açıklanabilir. Oysa düalizm, bu tür fenomenleri açıklayabilmek için dolaylı yollara başvurmak durumunda kalacaktır. Örneğin, bilgilerin bedene ve bedenin var oluş koşullarına ya da genetiğe bağlı olduğu gibi. Fakat düalizmin temel iddiasının, düşünen varlığın tüm bu genlerden, beyinden ve diğer maddi şeylerden ayrı bir ruh olduğu fikri olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, bu ruhun düşünce dünyasının büyük oranda –hatta belki de tamamen– madde tarafından belirlenmesi oldukça ilginçtir. Bu fenomenler ile düalizm arasındaki uzlaşımı sağlayabilecek bazı açıklamaların sunulabildiği düşünülse bile –bir önceki cümlede önerildiği gibi– bu yeni açıklamalara ilişkin şu soru sorulmaya değerdir: Bu açıklama düalist anlayışın tabii bir neticesi midir? Yoksa düalizmi kurtarmak için geliştirilmiş zorlama bir yorum mudur?

Düalistlerin çoğu Descartes gibi etkileşimcidir, yani onlar, ruh-beden arasında iki yönlü bir etkileşim olduğunu öne sürerler. Bu sebeple, beyin ve ruhun ya da zihnin birbirinden etkileniyor olduklarını söylemek, düalizm açısından yeni bir iddia değildir. Düalistler, beyindeki olaylar ve zihinsel olaylar arasında bir korelasyon bulunduğunu kabul ederler. Ancak bu korelasyonun, zihin ve beden arasında bir özdeşlik ilişkisine vardırılamayacağını iddia ederler.[265] Bu bağlamda düalistler, bu tür problemleri yine bu etkileşime başvurarak çözerler.

Yine de söz konusu vakaların, düalizmin öngördüğünden fazlasını ortaya koyduğu ifade edilebilir. Ya da düşünebilen varlığın yalnızca ruh olduğu varsayıldığında bu bağıntıların (korelasyon) fazlalık olduğu iddia edilebilir. Düalistler, bu noktada, ruhun bedeni kontrol edebilmesi için beyin gibi karmaşık bir yapının gerekli olduğunu iddia edebilirler. Fakat bu cevap, zihnin/ruhun nasıl olup da beyinden bu kadar etkilendiğini açıklamak için yeterli gözükmez. Zira düalizme göre zihin, düşünebilme kapasitesinin tümüyle kendisinde toplandığı varlıktır. Mekanik beden ise, düşünce süreçlerinde özsel bir rol oynamaz. Bu nedenle düşünen varlığın, düşünemeyen bir makineden niçin böylesine etkilendiği sorusu hala açıktadır. Paul Churchland'in ifadeleriyle, "Gerçekten de düşünme, duyumsama ve bilinçliliğin gerçekleştiği ayrı bir varlık (ruh) varsa ve bu varlığın beyne bağlılığı duyusal tecrübe girdileri ve iradî eylem çıktılarından fazlası değilse, şu halde *düşünme, duyum ve bilinçliliğin beyne yönelik bir müdahale veya hasardan etkilenmemesi beklenir*."[266] Birbirinden ayrı bir şekilde var olabilen bu iki varlığın birbirini bu denli etkileyebiliyor olması yalnızca ruh-beden arasındaki bir

[265] Swinburne, *The Evolution of the Soul*, 186.
[266] Paul M. Churchland, *Matter and Consciousness* (London: MIT Press, 1999), 20.

korelasyonla açıklanabilir gibi gözükmemektedir. En azından bu cevap, çoğu kimse için tatmin edici değildir.

Her şeye rağmen sayılan vakalar bağlamında işlenen zihnin bedenle olan sıkı ilişkisine dair problem, düalizmin sonu değildir. Zira bir düalist, hala tüm bu etkileşim örneklerinin yalnızca bir korelasyondan ibaret olduğunu ifade edebilecektir. Murphy'nin ifadeleriyle: "Bu delillerin kanıta eşit olmadığının farkına varmak önemlidir. Düalist açısından, bu işlevlerin zihne ait olduğunu ve bu zihinsel olayların, beynin belirli bölgelerindeki olaylarla sadece korelasyon ilişkisi içinde olduğunu iddia etme kapısı her zaman açıktır."[267] Yine de söz konusu vakaların, düalizmi kesin bir biçimde ortadan kaldırmamakla birlikte, onun aleyhine önemli deliller sunduğu ifade edilebilir. Zira düalizme göre, birbirinden ayrı bir halde var olmayı başarabilen iki farklı cevher olan ruh ve bedenin, bu denli sıkı bir ilişki içinde olabilmesi, düalist hipotezden beklenen bir sonuç değildir. Bunu şöyle açıklayabiliriz: İnsanla ilgili iki farklı tez düşünelim. Birincisi, zihinsel süreçlerin beyindeki birtakım süreçlerin ürünü olduğunu iddia eden materyalist bir hipotez olsun. Beyindeki süreçlere müdahalede bulunduğunuzda gerçekten de zihinsel süreçler önemli değişikliklere uğruyorsa, bu durum materyalist teze destek sunabilir. Şimdi ikinci hipotezi düşünelim. Bu hipoteze göre de düşünen şeyin beyinden bambaşka bir şey olduğunu, hatta ortada bir beyin olmasa bile bu şeyin kendi başına düşünebilmesinin –en azından mantıksal olarak– mümkün olduğunu iddia etsin. Hatta bu düşünen şeyin Mars'ta yaşayan bir canlı olduğunu ve birtakım dalgalar aracılığıyla Dünya'daki bir X bedenini istediği gibi kontrol ettiğini düşünebiliriz. Şimdi, X bedeninin beynini kurcaladığınızda, gerçekten de bedende birtakım değişikliklerin olacağını, en azından düşünen yaratığın emrinden çıkmaya başlayacağını varsayabiliriz. Marslı kontrolü kaybettikçe bedende daha kısıtlı bir kontrol uygulayacak ve belki de yolladığı sinyaller yanlış bağlantılar kurarak beklenmeyen davranışlara yol açabilecektir. Fakat böyle bir durumda Marslı'nın kontrolden çıkarak bilincini ve düşünme yetilerini kaybetmeye başlayacağını varsaymak doğru olmazdı. Şimdi bu örnekteki Marslı'nın yerine, tümüyle mekânın dışındaki bir hayalet, melek veya bir ruh düşünebiliriz. Tıpkı Marslı örneğinde olduğu gibi, bir bedeni dışarıdan yöneten hayalet, melek ya da ruhun da bedendeki değişimlerden ne denli etkileneceğine ilişkin beklentimiz, en fazla onun kontrolü kaybetmesi şeklinde olmalıdır. Fakat gerçek hayattaki vakalara dönecek olursak, bu vakalardaki kişilerin, yalnızca beden kontrolünü değil, düşünce yetilerini, ahlaki yargılarını, hedeflerini ve inançlarını tümüyle kaybedebildiklerini gözlemleriz –örneklerde gördüğümüz gibi. Bu durum, bir dünyalıyı kontrol eden Marslı'nın veya uzaktan kumandayla araba süren bir çocuğun, kontrol

267 Murphy, "Human Nature: Historical, Scientific, and Religious Issues", 13.

ettiği şey hasar gördüğünde kendisinin de önemli bilişsel değişimler geçirmesine benzer. Dolayısıyla, eldeki vakalar, düalist görüşün ortaya attığı tezi tümden yanlışlamıyor olsa bile, bu tezin beklenen sonuçlarına aykırı veriler sunmaktadır.

3.2.4. Evrim ve Ruh

Evrim teorisi, günümüzde de hala birçok dindar için problemli görülse de bu teorinin bilimsel açıklamalardaki kullanışlılığı ve yaygınlığı yadsınabilecek bir husus değildir. Ayrıca çok sayıda dindar da bu teorinin doğruluğunu kabul etmektedir. Bu teorinin tehdit ettiği teorilerden birinin de düalist anlayış olduğu öne sürülür. Konunun dışına çıkmamak adına bu teorinin gerçekten dinler açısından bir tehdit oluşturup oluşturmadığı sorusunu bir kenara bırakarak, evrim ve gayri-maddi ruh arasında öngörülen çatışmaya eğilelim. Elbette ki evrim teorisine sıcak bakmayan bir kimse için onun hangi düşüncelerle çatışma içerisinde olduğu veya ne tür tazammunlarının bulunduğu pek de bir önem arz etmeyebilir. Kurt Gödel ve Thomas Nagel arasındaki şu ilginç diyalog da bunun bir örneğidir: Nagel bir akşam ziyafeti esnasında yanında oturan Gödel'e, evrim ve düalizm arasında çatışma olduğu şeklindeki düşüncelerinden bahseder. Gödel'in cevabı ise oldukça kısadır: "Biliyor musun Stalin de evrime inanmıyordu ve oldukça zeki bir adamdı."[268] Bunun gibi, burada ele alacağımız tartışmanın, evrim teorisini kabul etmeyen okuyucu için herhangi bir ağırlığı olmadığını söylemeye bile gerek yoktur.[269]

Diğer taraftan evrim teorisini kabul eden düalistler için bazı sorunlardan bahsedebiliriz. Bu teoriye göre insan da diğer tüm canlılar gibi, uzun süren fiziksel ve evrimsel süreçlerin sonunda meydana gelmiştir. Ancak böyle bir resim içerisinde ruh gibi gayri-maddi bir varlığa yer yoktur. Churchland'in ifadeleriyle: "Standart evrim hikâyesinin en mühim sonuçlarından biri, insan türünün ve özelliklerinin, katışıksız fiziksel süreçlerin yine tümüyle fiziksel bir sonucu olmasıdır … Eğer kökenimizle alakalı doğru teori buysa, bize dair teorik bir açıklama için fiziksel olmayan hiçbir cevher ya da niteliğe ihtiyaç yoktur."[270]

Bazı düalistler –ki buna Swinburne gibi günümüzün önde gelen bazı düalistleri de dâhildir– düalizm ve evrim arasında kalınca, genel olarak evrim teorisini kabul etmekle birlikte, ruhların birer istisna olarak evrimsel bir süreçle meydana gelemeyeceğini iddia ederler. Onlara göre ruhlar, doğrudan bir şekilde Tanrı tarafından yaratılmalıdır. Düalizmin önemli savunucularından John Foster, ruhların evrimle ortaya çıkmış olabileceğini şöyle reddeder:

---

[268] Rebbeca Goldstein, *Incompleteness: The Proof and Paradox of Kurt Gödel* (London: Atlas Books, 2006), 31–32.
[269] Aykut Alper Yılmaz, "Günümüzde Ruh-Beden Düalizmine Yöneltilen Eleştiriler ve Alternatif Bir Düalizm Olarak Zuhurculuk", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2019), 327–328.
[270] Churchland, *Matter and Consciousness*, 21.

> Biyolojik yaşam hamilelikte, yumurta ve spermin birleşmesiyle başlar. Ancak bu sürecin ya da daha sonraki organizmanın gelişim sürecinin, fiziksel olmayan bir cevheri yarattığını ve onu doğru şekilde organizmaya bağladığını düşünmek zordur. Cevap olarak, bana göre, Tanrı'nın yaratıcı sıfatına başvurarak bunları açıklamalıyız.[271]

Benzer şekilde Kartezyen düalizmin önemli savunucularından olan Alvin Plantinga ve Richard Swinburne gibi felsefeciler de ruhların bir şekilde Tanrı tarafından yaratılması gerektiğini düşünür. Hatta Swinburne'ün *Ruhun Evrimi* (*The Evolution of the Soul*) adlı kitabının başlığı, William Hasker gibi diğer düalistler tarafından eleştirilmiş ve ironik bir biçimde, kitaptaki evrilmeyen tek şeyin kitabın başlığına konması şeklinde yorumlanmıştır.[272]

Diğer taraftan bazı düalistler –Hasker gibi–, düalizm ve evrimin çeliştiği iddiasını reddeder. Onlar, yaratmacı ruh anlayışına karşı çıkarak, beden ve ruhun zaman içerisinde birlikte evrilmiş olabileceğini iddia ederler. Hasker'ın ortaya atmış olduğu zuhurcu görüş (*emergentism*), ruhun, bedenin belirli bir karmaşık yapıya erişmesi sonucunda ortaya çıktığını öne sürer. Yani ona göre, ruhun ortaya çıkışında etkili olan şey bedenin karmaşık yapısıdır. Zihin, hem canlıların hayatta kalım sürecinde oldukça etkin olduğundan hem de maddeden zuhur ettiğinden, maddeyle birlikte evrilmiş olması ve kendisinden çıktığı maddedeki değişimlerin onu da etkiliyor olması beklenen bir şeydir.[273]

Fakat evrimin düalizmle çeliştiği şeklindeki düşüncenin bir kısmı ruhun basitliği meselesine dayanır. Argüman şöyledir:

1- Ruh basittir, yani parçalardan oluşmamıştır.
2- Evrim, DNA gibi yapılardaki gözle görülemeyen parçaların dağılıp bir araya gelmesi sonucunda gerçekleşen değişimlerle ilerler.
3- Ruh, parçalardan meydana gelmediği için, evrimsel bir süreçle meydana gelmiş olamaz.

Bu argümanın basit bir anlatımını Harari'nin şu ifadelerinde görebiliriz:

> Evrim teorisiyse benliğimin bölünemeyen, sabit ve sonsuzluğa uzanabilecek bir özü olduğu fikrini maalesef reddediyor. Bu teoriye göre fillerden meşe ağaçlarına, hücrelerden DNA moleküllerine kadar tüm biyolojik varlıklar, kendilerinden daha küçük ve basit parçaların dur durak bilmeden birleşip ayrışmasından meydana gelir. Filler ve hücreler de yeni birleşme ve ayrışmaların sonucu olarak zaman içinde adım

---

[271] John Foster, "A Brief Defence of Cartesian View", *Soul, Body, and Survival: Essays on the Metaphysics of Human Persons*, ed. Kevin Corcoran (Ithaca; London: Cornell University Press, 2001), 21.
[272] Hasker, bir konferansta Swinburne'ün, kitabın başlığının bir yanlış isimlendirme olduğu şeklindeki öz-eleştirisini ifade eder. William Hasker, "The Souls of Beasts and Men", *Religious Studies* 10/3 (1974), 267, dn.1.
[273] William Hasker, "The Emergence of Persons", *The Blackwell Companion to Science and Christianity*, 2012; Yılmaz, "Günümüzde Ruh-Beden Düalizmine Yöneltilen Eleştiriler ve Alternatif Bir Düalizm Olarak Zuhurculuk".

adım evrimleştiler. Bu nedenle bölünemeyen ya da değişim geçirmeyen bir şey doğal seçilim sonucu var olmuş olamaz…

Ruhların varlığı evrim teorisiyle açıklanamaz. Evrim değişim demektir, hâliyle sonsuz varlıklar yaratma meziyetinden yoksundur. Evrimsel açıdan bakıldığında insanın özüne en yakın şey olan DNA'mız, bir sonsuzluk makamı olmaktan çok bir mutasyon ve değişim aracıdır. Ruhlarını terk etmektense evrim teorisini reddeden büyük bir çoğunluğu korkutan da budur işte.[274]

Görüldüğü gibi buradaki endişe, basit bir şeyin değişime konu olamayacağı ve evrilemeyeceğidir. Zira parçalardan oluşmayan bir varlık gelişim gösteremez. Ancak basit bir varlığın da değişime konu olup olamayacağı meselesinin tartışmalı olduğunu belirtebiliriz. Düalistlerin bu konudaki itirazını bir sonraki bölümde, evrimi reddeden düalistleri de ilgilendiren bir problem bağlamında ele alabiliriz.

3.2.5. Basit Ruhlar Gelişim Gösterebilir mi?

Hemen her düalist görüşe göre ruhun basitliğinin kabul edildiğini ifade etmiştik. Yani klasik düalist anlayışa göre ruh, bölünemez bir bütündür. Fakat durum böyle olunca, onların nasıl gelişim ve değişim gösterebildikleri bir problem olarak karşımıza çıkar. Zira gelişimin veya gerilemenin olabilmesi için değişim şarttır ve bildiğimiz kadarıyla her gelişme, nesnenin yapısında birtakım parçasal değişiklikleri gerektirir. İnsanın bilişsel süreçlerinde de durum böyledir. İnsanın beyni ve bilişsel yetileri, doğum öncesi dönemden itibaren gelişmeye başlar ve özellikle erken yaşlarda ciddi değişimler gösterir. Normal bir gelişim sürecindeki bireyin bilişsel gelişimi oldukça şaşırtıcıdır. Fakat bilişsel süreçlerin kaynağını basit ve geçen zamana rağmen aynı kalan bir ruh olarak düşündüğümüzde, bu gelişimi, ruhtaki parçasal değişikliklerle açıklamak mümkün olmayacaktır. Zira o parçalardan oluşmuş değildir. Kevin Corcoran ve Kevin Sharpe bu problemi şöyle ifade eder: "Eğer düalistlerin ruh hakkında söyledikleri doğruysa –onun gayri-maddi, parçasız bir varlık ve psikolojik niteliklerin ve insani bilinç durumlarının taşıyıcısı olduğu– o halde, bilinç yetilerinin aşamalı gelişimini açıklamak imkânsız değilse bile çok zor gözükür. Çünkü parçasız bir şeyin nasıl gelişebileceğini görmek zordur."[275]

Düalistler bu itiraz karşısında, değişimin parçasal değişimi gerektirdiği şeklindeki öncülü reddederek cevap vermeye çalışırlar. Zira onlara göre değişim, nitelik değişimi anlamına

---

[274] Harari, *Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi*, 114–116.

[275] Kevin Corcoran - Kevin Sharpe, "Saving Materialism from a 'Souler' Eclipse", *Neuroscience and The Soul: The Human Person in Philosophy, Science and Theology*, ed. Thomas M. Crisp vd. (Michigan: Eerdmans Publishing Company, 2016), 131.

gelir ve bir şey parçasal değişime uğramadan da niteliklerini değiştirebilir. Örneğin, günümüz fiziğine göre elektron, nötron gibi atom altı parçacıklar basittirler. Aynı zamanda onlar hız, konum ve kütle gibi özelliklere de sahiptirler. Hatta şu aralar hemen hepimizin bildiği gibi, bir atomun hızını ölçtüğünüzde kütlesi, kütlesini ölçmeye kalktığınızda ise hızı değişmektedir. Fakat bu tür nitelik değişimlerine maruz kalan parçacıklar, bildiğimiz kadarıyla, herhangi bir parça değişimine uğramazlar. Dolayısıyla bir şeyin sahip olduğu nitelikleri değiştirmesi, onların bileşik bir yapıya sahip olmalarını gerektirmez. Dahası, yakın zamanda oldukça popüler olmuş teorilerden olan sicim teorisi (*string theory*), evrenin temelinde sicim denen temel parçacıklar olduğunu ve bunların, tüm çeşitliliğiyle evreni meydana getirdiğini iddia etmişti. Bu teoriye göre, bir sicimin belirli bir hareketi ya da modu, elektron şeklinde tezahür ederken başka bir modu ise başka bir maddi nesne olarak tezahür ediyordu. Tıpkı bunun gibi, ruhun da basit yapısına rağmen nitelik kazanıp kaybetmesinin mümkün olduğu söylenebilir.[276]

Bu yanıt, bir önceki kısımdaki evrime ilişkin soruya da bir cevap olarak düalistler tarafından kullanılabilir. Zira evrime ilişkin itiraz da parçasız bir şeyin gelişiminin mümkün olmadığı iddiasından hareketle ruhun evrimle ortaya çıkamayacağını öne sürüyordu. Fakat burada öne sürüldüğü gibi parçasız bir şeyin değişimi mümkünse, onun evrimle bağdaştırılabilmesi de mümkün gözükmeye başlar. Yine de pek çok düalistin böyle bir yolu tercih etmediğini belirtmek gerekir.

Burada materyalistlerin hala diretebileceği bir husus bulunmaktadır. Bu da, zihinsel yetilerimizdeki gelişimin maddenin karmaşıklaşmasıyla ve beynin kurduğu yeni bağlantılarla doğru orantılı olmasıdır. Ruh gibi basit bir şeyin nitelik değiştirmesi imkânsız olmasa da eldeki veriler, zihinsel yetilerimizdeki gelişimin beynin gelişimiyle sıkı bir şekilde ilişkili olduğuna işaret etmektedir. Bu durum, düalizmden ziyade materyalist iddiaların beklenen sonuçlarından biridir. En azından, zihinsel yetilerimizin gelişiminin beyin gelişimimizle olan doğrudan bağı, onların basit bir şeyden ziyade karmaşık bir yapıyla alakalı olduğuna işaret etmektedir.[277] Oysa bilişsel kapasitemizin beynin karmaşık yapısı ile bu denli irtibatlı olması düalizmin doğru olması halinde beklenen sonuçlardan biri değildir.

Buraya kadar ele alınan materyalist argümanlar, genellikle bazı felsefi problemlere dayanıyordu. Materyalizmin bu argümanlarından sonra, yalnızca teistleri alakadar eden bir eleştiriye değinebiliriz. Bu son eleştiri, yakın zamanda Hristiyanlar ve Müslümanlar arasında da dillendirilmeye başlanmış olan, teizmin aslında düalizmi gerektirmediği şeklindeki bir itirazdır. Bu iddiaya göre İslam ve Hristiyanlık, Yunan felsefesinin etkisi altında düalist anlayışı

[276] LaRock - Collins, "Saving our Souls from Materialism", 144.
[277] Timothy O'Connor - Hong Yu Wong, "The Metaphysics of Emergence", *Nous* 39/4 (Aralık 2005), 660.

benimsemek durumunda kalmıştır. Hatta bu durum, bu dinlerin özüne uygun olmadığı halde gerçekleşmiştir. Şimdi bu iddiayı inceleyelim.

3.2.6. Atina'nın Kudüs'te İşi Ne?

Alfred North Whitehead, Batı felsefesinin Platon'a düşülmüş şerhlerden ibaret olduğunu iddia etmişti. Platon'un bıraktığı derin etki, Hristiyanlık, İslam ve Yahudilik gibi dinler üzerinde de önemli yansımalara sahiptir. Hristiyan bir teolog olan Tertullian (tahminen d.165-ö.220), Yunan felsefesinin Hristiyanlık üzerindeki etkilerine karşı duyduğu rahatsızlığı şu soruyla dile getirmiştir: "Atina'nın Kudüs'te işi ne?"[278] Benzer bir tepki, Platoncu ruh-beden düalizminin Hristiyanlıktaki yansımalarına karşıt olarak Peter van Inwagen tarafından kaleme alınan "Ruh ve Beden: Atina ve Kudüs"[279] başlıklı bir makaleyle kendini gösterir. Bedenden/maddeden ayrı bir cevher olarak ruh düşüncesinin Hristiyanlığın özüne ait olmadığını savunan van Inwagen, insanın yalnızca maddi bir varlık olduğunu ve ruh diye adlandırılabilecek müstakil bir cevherin olmadığını iddia eder. Ona göre, ruhun reddini gerektiren materyalist tutum hem dinle hem de bilimle daha uyumludur. Aralarında Papa 16. Benedikt gibi isimlerin de olduğu birçok Hristiyan da benzer şekilde gayri-maddi ruh anlayışının Hristiyanlığın özüne ait olmadığını öne sürer.[280] Onlara göre Yunan felsefesindeki (Platoncu) ruh öğretisi, yanlış bir şekilde Hristiyanlığa atfedilmiştir.[281] Bu durumun temel sebebi, Kilise'nin metafiziğini belirleyen Augustine ve Aquinas gibi önemli isimlerin Yunan felsefesinden etkilenmiş olmasıdır.[282] Özellikle günümüzde bu tür iddiaların daha da yaygınlaştığını ifade etmek mümkündür.[283]

Pekâlâ, benzer bir düşünce değişiminin İslam dünyasında da gerçekleştiği söylenebilir mi? Diğer bir ifadeyle Atina, Mekke ve Medine'ye de uğradı mı? Yeni Meşşailiğin İslam dünyasındaki etkileri göz önünde bulundurulduğunda böyle bir etkileşimin çok açık olduğu ifade edilebilir. Fakat konumuz, genel anlamda Yunan felsefesinin İslam düşüncesine etkileri olmadığından, burada yalnızca ruh-beden düşüncesinin İslam dünyasına etkileri sorgulanacaktır. Ruh-beden düalizminin Hristiyanlığa Yunan felsefesinden ithal edildiği ve dinin bir öğesi gibi kabul edilmesini van Inwagen'ın "Atina ve Kudüs" ilişkisi olarak değerlendirdiğine değinmiştik. Bu soruyu İslam bağlamında ele aldığımızda ise yine Atina ve

---

[278] Eric Osborn, *Tertullian, First Theologian of the West* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997), 27.
[279] Van Inwagen, "Dualism and Materialism: Athens and Jerusalem?", 475–488.
[280] Baggini, *Ego Aldatmacası*, 226–229; Murphy, *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?*, 13–17.
[281] Baggini, *Ego Aldatmacası*, 228–229.
[282] Hud Hudson, *A Materialist Metaphysics of the Human Person* (Ithaca; London: Cornell University Press, 2001), 172.
[283] Murphy, "Human Nature: Historical, Scientific, and Religious Issues", 20–23.

Mekke karşılaştırması yapabilir miyiz? Gerçekten de Atina'da savunulan görüşler İslam'a mı taşındı? Eğer taşındıysa, Atina'nın ruh düşüncesi gerçekten İslam'ın öğretileriyle uyum sağladı mı? Bu soruları Tertullian'ın veciz sorusu ekseninde toparlarsak "Atina'nın Mekke'de işi neydi?" Gerçekten bir işi ya da yerine getirdiği bir işlevi olduğu için mi orada bulunuyordu? Yoksa zorlama bir şekilde mi İslam'a dahil edilmişti?

Van Inwagen'ın yazılarında gözlemlenen tepkilerin bir benzerine günümüzde özellikle de Müslüman kelamcılar arasında rastlamak mümkündür. Örneğin Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu* adlı eserinde, iki farklı cevher olarak ruh-beden ayrımının Yunan etkisinden kaynaklandığını ve ilk dönem kelamcılarının ruhu bedenden ayrı bir varlık olarak görmediklerini ifade eder. Bu anlayışın İslam'a geçişi ise el-Fārābī, İbn Sīnā ve el-Ğazālī gibi etkili isimlerin Platoncu psikolojiyi benimsemesi sonucunda gerçekleşmiştir. Yar'ın ifadeleriyle, "Nefs hakkında Eski Yunan felsefesinde ileri sürülen ruhun cevher olduğu görüşü çeşitli İslam mezheplerine mensup alimler tarafından kabul edilmiş ve bu tanımlar bir nevi İslamî kimliğe bürünmüştür."[284]

Benzer ifadelerin günümüzde Müslüman akademisyenler tarafından dile getirildiğine şahit olmaktayız.[285] *İslam Mezheplerinde Ruh* adlı eserinde Mehmet Dalkılıç da gayri-maddi bir cevher anlayışının Yunan felsefesi kaynaklı olduğunu şöyle dile getirir: "İslâm kelâmcıları arasında ruhun bir problem olarak ele alınışının, Grek felsefesine ait eserlerin İslam dünyasına kazandırılmasından sonraki dönemlere rastlamış olması, bu düşüncenin esas kaynağının felsefî düşünce olduğu şeklindeki düşünceyi desteklemektedir."[286]

Alıntılarda da görüleceği üzere, ruh-beden düalizminin İslami bir kimliğe bürünmesinin Yunan felsefesinin etkisiyle olduğu şeklindeki iddiaların günümüzde yaygınlık kazandığını ifade edebiliriz. Ancak İslam dünyasının ruh anlayışındaki değişime ilişkin bu vurgu, aslında ne yeni keşfedilmiş ne de yeni yeni herkesçe kabul edilmeye başlanmıştır. Özellikle evrendeki her şeyin maddi atomlardan oluştuğu şeklindeki materyalist görüşün İslam tarihindeki yeri dikkate alındığında, materyalizmin (insanın maddi olduğu görüşünün) bir zamanlar İslam dünyasında oldukça yaygın olduğunu ifade etmek yanlış olmaz. Ayman Shihadeh, bu düşünce değişimini Eş'arīlik bağlamında şöyle ifade eder: "Her ne kadar Eş'arīliğin altıncı/on ikinci yüzyıllara insana dair fizikalist bir anlayışla girdiği ve bu yüzyıllardan, İbn Sīnā'dan mülhem bir ruh-beden düalizmiyle çıktığı genel kabul görse de, ekoldeki bu en keskin ve en mühim

[284] Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 54.
[285] Bkz. Muhit Mert, *İnsan Nedir? İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelami Bir Yaklaşım* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 17.
[286] Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012).

dönüşümün gerçek tabiatı ve vaziyeti hakkında hala çok az şey bilinmektedir."[287] Shihadeh'nin de ifade etmiş olduğu bu değişim sonucunda ruh, İslam dünyasında, bir zamanlar maddi bir şey olarak düşünülürken daha sonralarda gayri-maddi bir varlık olarak görülmeye başlanmıştır.

Gayri-maddi ruh anlayışının İslam düşüncesine Yunan felsefesinden geçtiği iddia edildiğinde, daha öncesinde ne tür bir düşüncenin hâkim olduğu ve bu düşüncelerin Yunan felsefesinden ne kadar bağımsız olduğu soruları gündeme gelmektedir. Pekâlâ, daha öncelerde ne tür bir ruh anlayışı İslam düşüncesine hâkimdi? Burada, ilk dönem kelamcılarından bazı önemli isimlerin ruh hakkındaki materyalist düşüncelerini ortaya koyduktan sonra, onun Yunan felsefesinden ne kadar bağımsız olduğunu görebiliriz. Hem çalışmanın kısıtlılığı hem de uzmanlık alanım olmayışı nedeniyle tüm kelamcıların düşüncelerine değinilemeyektir. Ancak burada ele alınacak olan materyalist görüşler, İslam düşüncesi ile ruh-beden düalizmi arasında zorunlu bir birbirini gerektirme ilişkisi olmadığını ortaya koymak için yeterli olacaktır.

Erken dönem İslam kelamındaki yaygın düşüncenin Kelam atomculuğu olduğunu belirtmiştik.[288] Bu düşünceye göre Tanrı dışında her şey atomlardan yani bölünemeyen cüzlerden ve arazlardan oluşuyordu.[289] Ruh da –hatta melekler ve cinler de– bu düşünceye göre bir tür atom olmakla birlikte, diğerlerine göre daha latīf (ince, hafif) bir parçacıktır (atom).[290] Faḫruddīn Er-Rāzī'nin ifadeleriyle "Melekler, Cin ve Şeytanlar hakkında … Kelamcılar, bunların ince (latif) cisimler olup değişik şekillere girme kudretleri olduğunu söylemiştir … Filozoflar bunların yer kaplamadığını ve bir yerde bulunmadığını zannetmiştir."[291] Bu görüşün de köklerini Yunan felsefesinde bulmak oldukça kolaydır.[292] Örneğin Epikür, ruhun daha hafif atomlardan bileşmiş bir cevher olduğunu ifade ederek şöyle der: "[Ş]unu kabul etmelidir ki ruh çok ince parçacıklardan bileşmiş bir cisimdir."[293] Her ne kadar bu benzerliğin nedeninin İslam ve Yunan felsefesi arasındaki etkileşim olduğunu söylemek burada yapamayacağım bir tarihsel araştırmayı gerektirse de –ki bu en azından konunun uzmanlarının karar vermesi gereken bir husus olsa da– aradaki düşünsel benzerlikler açıktır. Bu benzerlikler, İbn Sīnā'nın Yunan felsefesinden etkilenişi kadar doğrudan değilse bile, atomcu düşüncenin İslâm'dan önce de var olduğunu göstermektedir. Aradaki benzerliklere rağmen M. Şemsettin Günaltay gibi akademisyenler, Kelam atomculuğunun tümüyle İslam kelamına özgü ve tümüyle dinî

---

[287] Shihadeh, "Classical Ash'ari Anthropology: Body, Life and Spirit", 433.
[288] Richard M. Frank, "Eş'arî Tahlilde Madde ve Atom", çev. Hüseyin Aydın, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2001), 95–97.
[289] Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 228–229, 248–249; Türker, *Varlık Nedir?*, 159–160.
[290] Er-Rāzī, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, 129.
[291] Er-Rāzī, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, 129.
[292] Y. Tzvi Langermann, "İslam Atomculuğu ve Galenik Gelenek", çev. Sümeyye Akten, *Kader* 17/2 (2019), 545–567.
[293] Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, çev. Hayrullah Örs (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1962), 48.

kaygılarla ortaya çıkmış bir görüş olduğunu iddia ederler.[294] Ancak bu tür iddiaları uzmanlarına bırakıp yalnızca bunun tartışmalı bir husus olduğunu belirterek asıl konumuza geri dönebiliriz.

Birçok kelamcının gayri-maddi ruh anlayışına karşı tepkilerinde de atomculuğun izleri görülebilir. Zira birçok kelamcının, atomculuğu hadisler ve Kur'an anlayışlarıyla uzlaştırdığı ve aralarında sıkı bir irtibat kurduğu söylenebilir. Örneğin İbn Kayyim el-Cevziyye, gayri-maddi ruh anlayışını, "en bâtıl ve gerçeğe en uzak" ifadeleriyle nitelemiş ve bu görüş hakkında şunları söylemiştir:

> Bazıları da: "Nefis ne cisimdir ne de arazdır. Nefsin bir yeri, boyu, eni, derinliği, rengi ve herhangi bir cüz'ü yoktur. Ayrıca o ne âlemin içindedir ne de dışındadır. Ona yakın da değildir, ona aykırı da değildir." Meşşâîlerin görüşü ise budur. Eş'arī bunu, Aristo'dan hikâye etmiştir. Onlar, ruhun bedenle olan ilişkisinin, ruhun bedene girmesi, ona yakın olması, beraber bulunması, ona yapışık olması ya da karşıt olması şeklinde bulunmadığını iddia etmişlerdir. Ruh, sadece bedeni tedbir edendir. Bu, Besencî'nin, Mufîd lakabıyla bilinen Muhammed b. Nu'mân'ın, Ma'mer b. Ubad el-Gazzâlî'nin, İbn Sīnā ve onun peşinden gidenlerin görüşüdür. En değersiz, en bâtıl ve gerçeğe en uzak görüş de budur.[295]

Yine başka bir pasajda el-Cevziyye şunları söyler:

> Aklı olan birine "insan nedir?" diye sorarsanız, şu bünyeyi ve uzuvları gösterir. Aklına bunun, bedenden ayrı bir gerçeklik olduğu ve âlemin ne içinde ne de dışında olmadığı hususu asla gelmez. Bu, zarurî bilgilerdendir. Şüpheye ve şüpheye düşürmeye müsait değildir.[296]

Görüldüğü üzere el-Cevziyye, ruhun cisim/maddi olamayacağı şeklindeki iddiayı sert bir şekilde reddetmiş, hatta başka bir yerde o, melek ve cinlerin de maddi olmaları gerektiğini ifade ederek aksini söyleyenleri bunlara inanmamakla suçlamıştır. Onun ifadeleriyle: "Onlar [cin ve melekler] mütehayyız (yer kaplayan) cisimler değildirler, derseniz deriz ki: "Biz, Allah'a, Rasulüne, Kitaplarına ve meleklerine inanan insanlarla tartışır, konuşuruz."[297]

İslam kelamcıları arasında mevcut diğer bir materyalist anlayış da ruhun, bedenin bir arazı/niteliği olduğu şeklindedir. Bazıları ruhun, bedene, tıpkı nefes gibi girip çıkabilen bir nitelik olduğunu iddia etmişlerdir. Bazılarıysa insanı, bedensel bir yapıdan ibaret görmüşlerdir. Yani 'insan' veya 'x kişisi' dendiğinde akla gelen şey, onun bedensel yapısı/formudur. Yine de bu tür düşüncelerin İslam düşüncesinde yaygın olmadığını belirtmek gerekir. Zira bu tür

---

[294] M. Şemsettin Günaltay - İrfan Bayın, *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 169–172.
[295] El-Cevziyye, *Kitâbu'r-Rûh*, 255.
[296] El-Cevziyye, *Kitâbu'r-Rûh*, 277.
[297] El-Cevziyye, *Kitâbu'r-Rûh*, 300.

anlayışlar, Shihadeh'nin de belirttiği üzere metinsel bazı kaygıları beraberinde getirdiği için olsa gerek, kelamcıların birçoğu tarafından benimsenmemiştir:

> Bedenin yapısından başka yahut atomlarda içerilen arazlar dışında bir şey vaz etmek için teorik bir ihtiyaç bulunmamaktaydı. Ancak bir açıklama, Kur'ân ve Hadislerde geçen "ruh" kelimesinin sayısız referansı dikkate alınarak yapılmalıydı. Bedene bir bileşen daha ilave etmeyi reddetmek, bazılarına göre, "ruh"u hayat niteliğine indirgeyecekleri ya da burun delikleri ve ağız yoluyla bedene girip çıkan gizemli havayla açıklayıverecekleri (korkusunu) hissettirdi. Ruhun isimlerinin (*rûh, nefs, neseme*) etimolojik olarak esen hava (*rîh, nefes, nesîm*) ile ilişkili olması, ruhun uygun ve literal bir biçimde "nefes" olarak yorumlanabileceğine işaret ediyordu. Diğerleri içinse bu açıklama, ruhun farklı metinsel tasvirlerini açıklamakta başarısızdı. Bu nedenle onlar, insan bedenine, ondan ayrılabilen, uzayda yolculuk yapabilen ve vahiyde tarif edildiği gibi ölüm sonrası tecrübeler yaşayabilen latif bir cisim vaz ettiler.[298]

Kelamcılara göre ruh maddi bile olsa, bedenden ayrılabilen bir şey olmalıydı. Bu, Shihadeh'nin de ifade ettiği üzere, metinsel ifadelerle örtüşen bir insan anlayışı için gerekliydi. Pek çok kelamcı, ayet ve hadislerde geçen, ruhların hareket ve konum gibi özelliklerine vurgu yaparak –ruhların bedenden alınması, şehit ruhlarının yeşil kuşların kursaklarında bulunması gibi çok sayıda metinsel destekle– ruhun maddi olması gerektiğini savunurlar. Zira maddi olmayan herhangi bir şey –İbn Sīnācı ruh anlayışındaki gibi– yer, yön, hareket gibi sıfatlara konu olamayacaktır. Devvānī'nin ifadeleriyle:

> Sen de biliyorsun ki o, uyku halinde kesif cisimden ayrılınca havada uçar, su üzerinde yürür, peygamberlerle beraber olur, bir anda doğudan batıya uzun bir mesafeyi kat eder, uçarak arşa yükselir, –uyku halinde bilinen şeylerden hiçbiri ona imkânsız değildir– sonra kendisini arşın yanında gördüğü bir anda birisi onu uyarırsa döner ve cesedine hulul eder ve uyuyan kimse çok kısa bir zaman içinde uyanır. Bu hululden dolayı kesif cisimde bir rahatsızlık meydana gelmez, bilakis uyanır ve arştan arza olan mesafenin uzaklığına rağmen bu hululün keyfiyetini de bilmez. O cisim latif olduğu için bu şeylerin hiç birisi ona imkânsız değildir. Melekler ve diğer latif varlıklar da böyledir.[299]

Görüldüğü üzere Devvānī, ayet ve hadislerdeki uçma, yükselme, mesafe kat etme gibi ifadeleri olduğu gibi kabul ederek zahiri bir yorumla ele almakta ve ruhun latīf bir cisim olduğunu iddia etmektedir. Bu tür olağanüstü hallere konu olan ve tabiat kurallarını hiçe sayabilen bir varlığın nasıl maddi/cismani bir şey olduğu sorgulanabilir olsa da Devvānī gibi

---

[298] Shihadeh, "Classical Ash'ari Anthropology: Body, Life and Spirit", 475.
[299] Celaleddin Devvānī, "İnsanın Hakikati", çev. Muhit Mert, *Dinî Araştırmalar* 1/2 (1998), 210.

düşünen kelamcılar, ruhun cismani olduğu hususunun net bir şekilde altını çizerler. Zira kelam geleneğinde yaygın olan bir düşünceye göre, gayri-maddi tek varlık Allah'tır. Ruhun gayri-maddi olduğu şeklindeki iddia ise, O'na benzer bir özelliği yaratılmış bir varlığa atfedeceğinden, şirk riski taşımaktadır. Ayrıca, hadislerde belirtilen ruhun kalkması, gitmesi ve uzaklaşması gibi ifadeler, yalnızca onun maddi olması halinde mümkündür. Ruhun cisim olmaması durumunda ise, el-Cevziyye'nin de ifade ettiği gibi, bu ifadeler anlamını yitirecektir:

> Eğer ki ruh, bedenin arazlarından bir araz yahut da cisim olmayan ve değişime maruz kalmayan soyut bir cevher olsaydı, çıktım, gittim, kalktım, geldim, oturdum, sallandım, girdim, döndüm vb. diyen kimsenin bu sözleri anlamsız olmalıydı. Çünkü bu sıfatların arazlarda ve soyut varlıklarda bulunması imkânsızdır. Aklı olan herkes bu ifadelerin doğruluğunu bilir ve kabul eder. Böyle bir konuda inkâr, safsata babından birçok açık konuyu inkârdır.[300]

Soyut/gayri-maddi bir ruhun sağ-sol gibi mekânsal bir yönelimde bulunamayacağı açık olsa gerektir. Benzer bir yorum da el-Eş'arī tarafından yapıldığı rivayet edilir. Kur'an'da geçen "Can boğaza dayandığında"[301] ifadesini yorumlayan el-Eş'arī, 'çıkmak, hareket etmek' gibi niteliklerin maddi cevhere ait olması sebebiyle, ruhun maddi olduğuna işaret ettiğini ifade etmektedir –İbn Fūrak'ın rivayetine göre.[302] Hatta ona göre, melekler ve cinler de havadan daha latīf /ince cisimlerden müteşekkildir.[303] Bu tür örnekler, maddi ruh anlayışının temelindeki dinî metinlerin etkilerini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan gayri-maddi ruh anlayışı ise özellikle Eş'arī kelamcılar tarafından dinî metinlere aykırı görülerek reddedilmiştir. Yine el-Cevziyye'nin ifadeleriyle ruhun maddi bir şey olduğu "Kitap, sünnet, sahâbenin icmâı, akıl ve fıtrat" ile sabittir. Pasajın tamamı şöyledir:

> [Ruh] Diğer cisimlerden farklı bir cisimdir. Nûranî, ulvî, hafif, canlı ve hareketli bir cinstir ki uzuvlara geçer; onun bu geçişi suyun buza, yağın zeytine, ateşin de kömüre geçmesi gibidir. Uzuvlar, latîf bu cisimden taşan özellikleri kabul etmeye müsâit olduğu müddetçe bu latîf cisim uzuvlara karışmış olarak kalır. Latîf cismin uzuvlardaki tesirleri, onların hissetmeleri ve irâdeyle hareket etmeleridir.
>
> Sert karışımların baskısı nedeniyle bu uzuvlar bozulup söz konusu tesirleri kabul edemez olunca ruh, bedenden ayrılarak ruhlar âlemine gider.

---

[300] El-Cevziyye, *Kitābu'r-Rūḥ*, 274.
[301] Vakıa 83.
[302] Ebū Bekr Muḥammed b. el-Ḥasen İbn Fūrak, *Mucerredu Maḳālāti'ş-Şeyḫ Ebī'l-Ḥasen el-Eş'arī*, ed. D. Gimarek (Beyrut: Dāru'l-Meşriḳ, 1987), 257.
[303] Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 249.

> Konumuzla ilgili en doğru görüş budur. Bunu değiştirmek doğru olmaz. Bunun dışındaki bütün görüşler bâtıldır. Buna Kitap, sünnet, sahâbenin icmâı, akıl ve fıtrat delildir.[304]

Her ne kadar günümüzde gayri-maddi ruh anlayışı dinî bir kimliğe bürünmüşse de –alıntıda görüldüğü üzere– bir zamanlar bunun tam tersine maddi ruh anlayışı "Kitap, sünnet, sahâbenin icmâı…"[305] ile sabit olduğu düşünülmüştür.

Yine diğer bir görüş –belki de günümüz monist insan anlayışlarına en yakın olanı– Mutezili bazı kelamcılar arasında gözlemlenmektedir. Kökeni Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'a kadar geri götürülen bu görüş, insanı görünen beden/cesetten ibaret bir varlık olarak tasvir eder. Eş'arī'nin ifadeleriyle, el-Allaf'a göre, "İnsan, iki eli, iki ayağı olan görülen şahıstır."[306] Benzer şekilde Kadī Abdülcebbār ve İbnu'l-Melāhimī de insanı, görünen bedenin bütünü olarak tarif etmişlerdir.[307] Böylece onlar, insanda, görünmeyen gayri-maddi bir unsurun varlığını reddetmişlerdir.

Şimdi, kelamcılar arasında yankı bulmuş olan bu maddeci görüşlerin, bizim tartışmamıza ne kattığını sorgulayabiliriz. Belirtmeliyim ki burada ele alınan tarihsel bağlamın amacı, hangi görüşün İslam'la veya dini metinlerle daha uyumlu olduğuna ilişkin bir tartışmaya girmek olmayıp yalnızca bir paradigma değişimine dikkat çekmektir. Niyetim, düalizmin din dışı bir görüş olduğu veya bu çalışmada ele alacağımız diğer yaklaşımların daha dinî olduğu gibi bir iddia ortaya koymak değildir. Yalnızca, günümüzde İslam'ın temel inançlarındanmış gibi görülmeye başlamış olan gayri-maddi ruh inancının sanıldığı gibi dinin bir gerekliliği olmadığını ifade etmeye çalıştım. Ayrıca, İslam geleneği ve düşüncesi açısından birçok önemli ismin de düalizme karşı olduğunu, hatta bazılarının, onu dine aykırı görerek sert bir dille eleştirdiğine dikkat çektim –ki bunu ilk defa dile getiren kişi olmadığım gibi dile getirdiğim hususlar da tartışmalı iddialar değildir. Her ne kadar günümüzde taraflar değişmiş ve gayri-maddi ruh anlayışı dinî bir suret kazanmışsa da her zaman böyle olmadığı gözlemlenmektedir ve gelecekte de yine bir paradigma değişiminin gerçekleşmesi mümkündür. Dolayısıyla felsefî/bilimsel bir iddianın bir dönemde dinî bir kimlik kazanması onu dinin özüne ait bir parça kılmadığı gibi, gün gelip başka bir felsefî/bilimsel görüşün o dinin taraftarları arasında yaygınlaşması da bu yeni görüşün dinî olduğu anlamına gelmeyecektir.

---

304 El-Cevziyye, *Kitābu'r-Rūḥ*, 254–255.
305 Yukarıdaki alıntının son cümlesi.
306 El-Eş'arī, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 260.
307 Orhan Ş. Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmli Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 262–265; Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 341–345.

Benzer iddiaların Hristiyanlar arasındaki yükselişine değinilmişti. Burada Hristiyan ve Müslüman düşünce geleneği açısından bir farkı vurgulamak önemlidir. Hristiyan felsefecilerin ve teologların vurguladığı bir ortak nokta vardır ki, bu da geçmişte Hristiyan düşünürlerin –bazı mühim istisnalar dışında– hep bir ağızdan gayri-maddi ruh anlayışını benimsedikleridir. Onlar düalizmi hem Kutsal Kitap'ın en doğru yorumu olarak hem de kilise babalarının benimsediği bir görüş olarak bağırlarına basmıştı. Ancak aynı fikir birliğine İslam dünyasında rastlandığını söylemek daha zordur. Hatta bu bağlamda Peter Pesic, Yunan ve Hristiyan dünyasında atomculuğun dinden-çıkma veya kâfirlik anlamına gelirken, İslam geleneğinde en azından bazı mezheplerce benimsenmesinin şaşırtıcı olduğunu vurgular.[308]

Günümüz İslam dünyasında ruh-beden ilişkisi üzerine yapılan çalışmalarda, genellikle birkaç noktadan hareketle, Müslümanların ruha inanması veya inanmaması gerektiği şeklinde sonuçlara ulaşılmaktadır. Bu noktalar şu şekilde özetlenebilir:

1- Kur'an'daki ruh kavramları analiz edilerek, buradan gayri-maddi veya maddi bir ruh anlayışına ulaşmak suretiyle,

2- Geçmişte yaşamış bazı önemli Müslüman düşünürlerin Platoncu gayri-maddi ruh düşüncesine karşıt söylemlerine yer vererek,

3- Diriliş ve kabir azabı gibi bazı teolojik tartışmalar üzerinden,

gayri-maddi ruh inancının doğru veya yanlış olduğu savunulmaktadır. Batı Hristiyan dünyasında ise, sayılan hususlara ek olarak bilimsel çalışmalar bağlamında da önemli bir tartışma yürütülmektedir.[309] Özellikle de (Hristiyan teolog ve felsefecilerin kendi adlandırmasıyla) Hristiyan-materyalistler, günümüz bilimsel verilerinin düalizme karşıt olduğunu öne sürerek maddi bir insan anlayışı savunurlar. Diğer taraftan Hristiyan düalistler ise bilimsel verilerin düalizmle çelişmediğini iddia ederler.

Tabiidir ki Müslüman felsefeciler, kelamcılar ve bu alanda kafa yormuş düşünürler, karşılaştıkları problemlere yönelik olarak zamanlarının felsefî ve bilimsel birikiminin elverdiği ölçüde çözümler geliştirmişlerdir. Bir zamanlar Yunan felsefesinden gelen bazı öğretilerin açıklayıcı gücü Müslümanlara oldukça cazip gözükmüş olabilir. Fakat felsefe ve bilimdeki hızlı değişimler göz önüne alındığında, geçmişte veya şimdilerde üretilmiş bazı çözümlere din üzerinden tutunmak ve bu çözümleri değişmez birer sabite gibi kabul etmek doğru bir tutum olmayacaktır.

---

[308] Peter Pesic, *Çift Görmek: Fizik, Felsefe ve Edebiyatta Ortak Kimlikler*, çev. Mehmet Doğan (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2010), 34. Pesic bu görüşü yalnızca Mutezile mezhebine atfederek böyle bir çıkarımda bulunsa da değinildiği üzere atomculuk, İslam düşüncesinde, bir mezheple sınırlanamayacak kadar etkili olmuştur.
[309] Rickabaugh, "Alister McGrath's Anti-Mind-Body Dualism", 217.

Kısaca toparlayacak olursam, ruh inancının İslam düşüncesine Yunan felsefesi aracılığıyla girip girmemesi ile ruh görüşünün doğruluk değeri arasında doğrudan bir ilişki bulunmamaktadır. Yani kökleri Yunan düşüncesinde (veya başka bir yerde) olan bir görüşün, sırf bu yüzden yanlış olması gerekmez. Yine de Yunan felsefesinin İslami bir şekle büründüğü ve ruh inancının İslam'ın özüne ait olmadığı şeklinde özetleyebileceğimiz "Atina'nın Mekke'de işi ne?" itirazı, tümüyle anlamdan yoksun değildir. En azından ilk dönemdeki Müslümanların, daha materyalist diyebileceğimiz "ruhun da maddi olduğu" şeklindeki bir anlayışa veya diğer maddeci anlayışlara meyletmiş olmaları, dini inancın, düalizmi zorunlu bir biçimde gerektirmediğine işaret eder. Fakat bir adım daha ileri giderek, teizmin materyalist anlayışlarla düalizmden daha uyumlu olduğunu öne sürebilmek bundan daha fazlasını gerektirmektedir. Bunun için düalizm ve teizm arasında kurulmuş gözüken bağın temelleri sorgulanmalı ve aynı bağın (ya da daha iyisinin) materyalist bir görüş aracılığıyla da gerçekleştirilebileceğinin gösterilmesi gerekmektedir. Materyalist bir görüşle teizm arasında tabii bir uyum olduğunu göstermek için yapılması gerekenler de şu şekilde özetlenebilir:

1- İlk olarak düalizm ile teizm arasında var olduğu öne sürülen doğal uyumun gerçekten var olup olmadığı sorgulanmalı; eğer varsa, bu bağın işlevleri ve mahiyeti açığa çıkarılmalıdır. Diğer bir ifadeyle Atina'nın, Mekke'de ne amaçla bulunduğu belirlenmelidir.

2- Düalizmin yerini alacağı öngörülen materyalist görüşün, teizmle, en az düalizm kadar uyumlu olduğu gösterilmelidir. Diğer bir ifadeyle Atina'nın Mekke'den çıkarılmasının, belirlenen amaçlar ve faydalar yönünden herhangi bir eksikliğe yol açmayacağı gösterilmelidir.

Ancak bu iki şart yerine geldiği takdirde düalizmin İslam düşüncesi ile (Atina'nın Mekke'de) zorunlu bir işinin olmadığı iddia edilebilecektir. Özellikle dini düşünce ile taban tabana zıt olan natüralizm anlayışının bilim ve felsefe çevrelerinde yaygın olduğu günümüzde, teizmin materyalist bir insan görüşü benimsemesi gerektiği iddia edilirken, "nasıl bir materyalizm?" sorusu cevapsız bırakılmamalıdır. En azından bazı tutarlı materyalist pozisyonların imkânı gösterilmelidir. Aksi takdirde materyalizmin makul ve tutarlı bir pozisyon olduğu iddiası, yeterince güçlü bir iddia olamayacaktır.

Hangi Materyalizm?

Burada ele alınabilecek daha pek çok materyalist ve düalist argüman mevcut olsa bile, çalışmanın kısıtlılığı göz önünde bulundurulduğunda her materyalist ve düalist argümana

burada yer vermek elbette ki mümkün değildi. Yine de her iki tarafın da temel ve aralarındaki tartışmalarda öne çıkan argümanlarına yer vermeye çalıştım.

Bu argümanlar ekseninde şimdiye kadar ele almış olduğum düalizm ve materyalizm karşılaştırmasında, materyalist düşüncenin haklı olması gerektiğini savundum. Bunu yaparken de materyalist bir tutumun İslam teizmi açısından, en azından ilk dönem kelamcıları bağlamında düşünüldüğünde aykırı bir fikir olmadığını iddia ettim –ki bu bana özgü bir iddia da değildi. Şimdi, eğer bu iddialarım doğruysa karşımıza çıkan soru şu olacaktır: Hangi materyalizm? Yani insan tabiatına ilişkin maddeci bir anlayış benimseyecek olursak, bu durumda hangi materyalist konum tercih edilmelidir? Bu noktada net bir yanıt gerekli midir? Zira günümüz maddeci insan anlayışlarının çokluğuna bakıldığında, bu konuda bir uzlaşımdan bahsetmek mümkün değildir. Gerçekten insanın tabiatı hakkında makul önerilerde bulunan teoriler var mıdır? Yoksa materyalizmin genel olarak doğru olabileceği kabul edildikten sonra ne tür bir maddi varlık olduğumuz konusunda sessiz mi kalınacaktır?

Elbette ki eldeki verilere bakılarak günümüzdeki bir materyalist iddianın kesin olarak doğru olduğu şeklinde bir iddiada bulunmak oldukça zordur. Fakat bu durum, "hangi materyalizm?" sorusu üzerine kafa yorulamayacağı anlamına gelmez. Bazı materyalist görüşler, belirleyeceğimiz kriterler bağlamında kolayca eleyebileceğimiz iddialardır. Diğer bazılarının ise daha makul ihtimaller olduğu şeklinde temkinli iddialarda bulunulabilir. Bu bağlamda ben, ikinci bölümde bazı maddeci iddiaları daha baştan eleyeceğim ve diğer bazılarınınsa daha makul olduğunu belirtmekle birlikte, sadece bununla yetinmeyecek ve aralarında bir tercihte bulunacağım. Bu tercihimi yaparken diğer görüşlerin sorunlu gördüğüm kısımlarını ve tercih ettiğim görüşün güçlü bulduğum yanlarını da tartışacağım. Akabinde daha makul bir görüşün nasıl olabileceğine ilişkin bazı değerlendirmeler sunacağım. Kısaca ikinci bölüm, insanın tabiatı bağlamında –ve sadece insanın tabiatıyla kısıtlanmış– makul bir materyalist insan anlayışını konu edinecek.

Yine de baştan belirtmem gerekir ki, eğer bu bölümde sunduğum teistik materyalizmin imkanına dair gerekçeler ikna ediciyse, ikinci bölümde çıkacağım makul bir materyalizm arayışında başarılı olup olmamam materyalizmin doğruluğu açısından belirleyici olmayacaktır. Zira mevcut materyalist teoriler insana ilişkin her şeyi açıklayamıyor olsa da –ki henüz felsefi ve bilimsel olarak birçok konuda nihai bir açıklamaya ulaşılmış değildir– bu durum materyalizmin yanlış olduğu anlamına gelmez. Muhtemelen çok daha iyi bir teoriye gelecekte sahip olacağız. Bu sebeple, bu bölümün başarısı, ikinci bölümün başarısından bağımsız olarak değerlendirilebilir.

BÖLÜM II: MADDİ İNSAN TASAVVURLARI

İlk bölüm çoğunlukla materyalizm hakkındaki endişeler ve onun düalizmden daha iyi bir alternatif olup olmadığı hakkındaydı. İkinci bölüm ise daha ziyade güncel bazı materyalist teoriler hakkında olacaktır. İnsanın maddi bir varlık olduğunu iddia etmek kanaatimce işin kolay kısmıydı. İşin daha zor olan kısmı ise insanın ne tür bir maddi varlık olduğunu belirlemektir. İnsanın ne olduğuna ilişkin mevcut pek çok teori olsa da bunların hangisinin doğru olduğu hakkında çoğunluk tarafından kabul gören bir teoriden bahsetmek pek mümkün gözükmemektedir. Her bir teorinin kendine özgü avantajları olduğu gibi onların tartışmalı yönleri ve dezavantajları da mevcuttur. Burada ele alınacak insan anlayışları, mevcut pek çok teori arasında öne çıkan bazılarıdır.

Çalışmanın başında da insanın ne olduğuna ilişkin bazı sorulardan bahsetmiştik: "O bir beden mi? Beyin ya da beynin belirli bir parçası mı? Yoksa başka maddi bir şey mi?" Bunlar, insanın maddi olduğunu düşündüğümüzde ortaya çıkan soruların bir kısmıydı.

Burada ele alınacak teorilerin bu soruya cevaplarının birbirinden farklı olacağını belirtmek gerekiyor. Bu teorilerden bazılarına göre insan, bedenin kendisi olmamakla birlikte, onun tarafından oluşturulan yeni bir tür varlıktır. Bir diğer düşünceye göre ise o, canlı organizmanın kendisidir –bunun bedenle özdeş olmak anlamına gelip gelmediğini inceleyeceğiz. Yine bir başka teoriye göre insan, evreni oluşturan sıradan malzemelerin sahip olmadığı türde farklı niteliklere sahip bir bireydir. Hilomorfizm olarak bilinen diğer bir teoriye göre ise o, insan formuna sahip bir madde-form bileşimidir.

Bu farklı insan tasavvurlarını birer birer ele almadan önce ilk olarak değinmemin faydalı olacağını düşündüğüm görüş, kişinin, bedende bulunan basit (bölünemeyen) bir parça olduğu şeklindeki düşünce olacaktır. "Atomcu ruhçuluk" veya "materyalist ruh düşüncesi" olarak da adlandırılabilecek bu görüş, geçmişte teistler arasında sık rastlanan bir görüş olduğu gibi günümüzde de bazı önemli temsilcilere sahiptir. En nihayetinde bu görüşün umut vadeden bir maddi insan düşüncesi ortaya koymadığını iddia edecek olsam da o, en azından doğru bir insan anlayışına ilişkin arayışımızda –aynı hatalara düşmemek bakımından– bize yol gösterebilir. Tıpkı düalizm gibi bu düşünce de günümüz felsefi ve bilimsel tartışmaları bağlamında cazip bir insan tasavvuru ortaya koymamaktadır. Fakat hiç değilse o, insanın ne olduğuna ilişkin bazı ölçütler belirleme noktasında yol gösterici olacaktır.

1. Materyalist Düalizm veya Materyalist Ruhçuluk

Günümüz materyalizminde kişinin (*person*) sıklıkla şu tür nesnelerle özdeşleştirildiğini ifade edilmişti: Beden/organizma, beyin gibi bir parça veya psikolojik ve fizyolojik bazı niteliklerin oluşturduğu bir şey. Ancak burada ele alınacak olan materyalist düşünce, günümüz materyalizminin bu ana akımından bazı önemli açılardan ayrılmaktadır. Bu materyalist düşünceye göre kişi veya ruh, ya bedenin atomik (bölünemeyen) maddi bir parçacığı ya da bedenin tümüne yayılmış büyük ve bedenden farklı bir cisimdir. Bu görüşler günümüz materyalistleri arasında popüler olmasa bile, daha önce de ifade edildiği gibi, benzerleri İslam dünyasında özellikle de ilk dönem kelamcıları arasında sıkça tartışılmış olmaları bakımından değinilmeye değerdir. En azından teistik-materyalizm sınıfına rahatlıkla dahil edilebilecekleri için bunlara değinmemiz yerinde olacaktır.

Materyalist düalizm olarak adlandıracağımız bu görüşleri ele alırken, zaman zaman benzer görüşleri savunan kelamcıların ifadelerine referansta bulunacak olsak da daha ziyade günümüzde benzer görüşlere sahip filozofların düşünceleri ekseninde konuyu tartışacağız. Daha sonrasında da bu görüşlerin bazı problemlerine ve günümüz materyalizminde ilgi görmeme sebeplerine kısaca değineceğiz.

Öncelikle bu görüşün Kelamdaki bazı örneklerine göz atabiliriz. Daha önce de bahsi geçtiği üzere kelamcıların bir kısmı, ruhu maddi bir varlık olarak görmüş, onun bedene girip çıkabilen ve onunla etkileşebilen özel bir cevher olduğunu düşünmüşlerdir.[310] Kelam geleneğinde pek çok materyalist görüş olsa bile, biz, yukarıda taslağını çizdiğimiz görüşteki materyalist düşüncelere odaklanacağız. Böyle bir düşünceyi benimsemiş kelamcılardan olan el-Eş‘arī'nin, insanı "latīf ve cismani" bir varlık olarak tarif ettiğini belirtmiştik. O, ruhun bedenden çıkması gibi olayları mekânsal hareket şeklinde yorumlayarak, bu tür mekânsal değişimlerin cismani/maddi şeylere has olduğunu ifade eder. Bu sebeple ruh, ona göre maddi bir varlık olmalıdır.[311] El-Eş‘arī, mezhepler tarihine ilişkin bilgiler içeren *Maḳālātu'l-İslāmiyyīn ve İḫtilāfu'l-Muṣallīn* adlı eserinde de, bu görüşün önceki İslam düşünürleri arasında mevcut olduğunu ifade etmiştir.[312] Kendisinden sonra da Eş‘arī geleneğe mensup ve diğer mezheplerden birçok kelamcı benzer düşünceleri benimsemiştir. Bu görüş cism-i latīf düşüncesi olarak bilinmektedir.

Cism-i latīf düşüncesi, özellikle ilk dönem kelamcıları arasında oldukça yaygınsa da bu görüşün daha derli toplu bir savunusuna İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Kitābu'r-Rūḥ* adlı

---

[310] Kelamcılar arasında farklı materyalist görüşler için bkz. Günaltay, *Felsefe-i Ûlâ*, 224–231.
[311] İbn Fūrak, *Mucerredu Maḳālāti'ş-Şeyḫ Ebī'l-Ḥasen el-Eş'arī*, 257.
[312] El-Eş'arī, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 260–262.

eserinde rastlamaktayız –daha önce de ifade edildiği üzere. Bu sebeple karşılaştırmamızı genel olarak el-Cevziyye'nin bu eseri bağlamında yapmamız uygun olacaktır. Yine de –el-Cevziyye'nin de benimsemiş olduğu– bu görüşün, Günaltay'ın ifadelerine göre, özellikle ilk dönem kelamcıları arasındaki en yaygın görüş olduğu belirtilebilir.[313]

Epikür'ün, ruhu, diğer atomlara nazaran daha hafif/ince (latīf) parçalardan (*fine parts*) oluşmuş bir cisim görmesi gibi,[314] cism-i latīf anlayışını savunan kelamcılar da ruhun böyle bir şey olduğunu iddia ederler. Bu noktada ortaya çıkan sorulardan ve ayrışma noktalarından biri, bu latīf cismin, bedendeki konumuyla alakalıdır: Ruh, bedenin bir yerinde bulunan atom gibi bir şey mi, yoksa tüm uzuvlara dağılmış geniş hacimli ama yine de bölünemeyen bir şey midir? Öyle gözüküyor ki el-Cevziyye, ruhun tüm bedene yayılmış olabileceği fikrini benimsemektedir:

> Mesela suyun buluta girmesi; ateşin demire, alınan besinin vücudun her tarafına dağılması, saralı birine cinnin musallat olması gibi latīf bir cisim olan ruhun da bedenle kenetlenip uzuvlara dağılması zor değildir.[315]

El-Cevziyye'nin, yaşadığı dönemin bilimsel anlayışı çerçevesinde aktarmaya çalıştığı şey, ruhun tüm bedene parçalanmaksızın (veya parçalara sahip olmaksızın) dağılabildiğidir –bunun nasıl olduğuna ilişkin sorulara ilerde değineceğiz. Benzer şekilde en-Nazzām da –eş-Şehristānī'nin aktarımına göre– ruhun latīf bir cisim olduğunu ve onun bedene dağıldığını düşünmüştür. En-Nazzām'a göre "ruh, latīf bir cisimdir. Onun bedendeki durumu, gül yaprağındaki gülsuyuna, sütteki tereyağına ve susamdaki tahine benzer."[316] Burada da ifade edilmeye çalışılan husus, ruhun tüm bedende aynı anda bulunabiliyor olmasıdır.

Öte yandan ruhu maddi bir atom (bölünemeyen parça/*cuz'u lā yetecezz'ā* veya *cism-i latīf*) olarak gören kelamcıların bazıları ise bu ruhun, atomik bir parça gibi, bedenin yalnızca bir yerinde bulunduğunu düşünürler. Onlara göre ruh, genellikle kalpte bulunduğu iddia edilen bir atomdur ve bedenin tümüne yayılmış değildir. Örneğin el-Eş'arī'nin aktarımına göre İbnu'r-Rāvendī, ruhun kalpte bulunan basit bir parça olduğunu düşünmüştür.[317] Bu parça, ona göre parçalanması mümkün olmayan bir cevherdir.[318]

---

313 Günaltay, *Felsefe-i Ûlâ*, 226–227.
314 Epikür, "Letter to Herodotus", *The Epicurus Reader: Selected Writings and Testimonia,* ed. Brad Inwood - L. P. Gerson (Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2009), 13.
315 El-Cevziyye, *Kitābu'r-Rūḥ*, 300–301.
316 Muḥammed b. Abdulkerīm Eş-Şehristānī, *Dinler ve Mezhepler: El-Milel ve'n-Nihal*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2006), 56. Günaltay ise en-Nazzām'ın ruhun hayat olduğunu düşündüğünü ifade etmektedir. Bkz. Günaltay, *Felsefe-i Ûlâ*, 225.
317 El-Eş'arī, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 261.
318 Günaltay, *Felsefe-i Ûlâ,* 224.

Kolaylık olması bakımından burada, ruhun atomik bir parça olduğu anlayışını "küçük cism-i latīf görüşü", onun tüm bedene yayıldığı şeklindeki anlayışı da "büyük cism-i latīf görüşü" olarak isimlendirebiliriz.

İslam düşünce geleneğinde sıkça rastlanan bu görüşlere veya bunların benzerlerine günümüz felsefe ve bilim camiasında rastlamanın oldukça zor olduğunu ifade edebiliriz. Ancak istisnai de olsa bu düşüncelerin günümüzdeki temsilcileri sayılabilecek önemli felsefeciler (metafizikçiler) mevcuttur. Örneğin geçtiğimiz yüzyılın önemli metafizikçilerinden Roderick Chisholm, kişinin beyinde bulunan bir parçacık olduğunu iddia etmiştir.[319] Yine diğer bir metafizikçi Edward J. Lowe ise, kişinin tüm bedene yayılmış olmakla birlikte bedenden farklı ve bölünemeyen bir cevher olduğunu iddia etmektedir.[320] Onların düşüncelerini Olson, "insan atomculuğu" (*human atomism*) olarak adlandırır.[321] Bu yönüyle onlar, cism-i latīf anlayışının bir benzerinin, yakın zamanda temsilciliğini yapmışlardır. Aradaki benzerlikleri daha yakından görmek ve bunların Kartezyen düalizme karşı iyi bir alternatif görüş ortaya koyup koyamayacağını değerlendirebilmek adına bu görüşleri daha detaylı inceleyebiliriz.

Chisholm ve Lowe'un Kişi Anlayışları

Chisholm'a göre kişinin beyinde bulunan atomik bir parça olduğunu ifade etmiştik. Bu yönüyle onun, küçük cism-i latīf görüşünü savunduğu ifade edilebilir. En azından Lowe'un, bir beden boyutundaki kişi cevherine nazaran, Chisholm'a göre kişi, oldukça küçüktür. Her ne kadar bu küçük parçacık, diğer parçacıklar gibi bir şey olsa da bunun hangisi olduğunu tespit etmemiz Chisholm'a göre pek mümkün gözükmemektedir –en azından şimdiye kadar böyle bir parça tespit edebilmiş değilizdir:

> Ben fiziksel bir şeysem, şu halde en makul varsayım, benim bu iri ölçekli bedenin düzgün/tam bir parçası (*proper part*) olduğumdur –"dışardan" bakarak benim hangi tam parça olduğumu söylemenin bir yolu olmasa bile.[322]

Ona göre hangi parça olduğumuzu kesin olarak söyleyemesek bile bizler (kişiler) bedenin bir parçasıyız. Chisholm, bedendeki bir parça olmamız gerektiğini ifade ettikten sonra, daha spesifik bir yer belirleyerek bu yerin beyin olması gerektiğini söyler. Zira beyin, bir bilinç organıdır. Bilincin öznesi olan parçacık (kişi) da beyinde bulunmalıdır. Onun ifadeleriyle:

---

[319] Roderick M. Chisholm, "Is There A Mind-Body Problem?", *Philosophic Exchange* 2/ (1978), 25–34.
[320] E. Jonathan Lowe, "Non-Cartesian Substance Dualism", *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, ed. Jonathan Loose vd. (New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2018), 168–182.
[321] Eric T. Olson, "Human Atoms", *Australasian Journal of Philosophy* 76/3 (1998), 396–406.
[322] Chisholm, "Is There A Mind-Body Problem?", 32.

> Söz konusu hipoteze göre ben, beynimin bir düzgün/tam parçasıyım. Bunun ima ettiği şey, bilincin öznesi, bilinç organının bir tam parçasıdır.[323]

Beyin, bilincin organı olsa da bilincin öznesi değildir. Her ne kadar düşünme eylemi için beyne ihtiyaç olsa bile, Chisholm'a göre, düşünen şey beyin değildir. Chisholm bunu şöyle ifade eder:

> Tıpkı görmek için gözlere, duymak için kulaklara ihtiyacım olduğu gibi düşünmek için de beyne ihtiyacım vardır. Fakat ben gözlerimle –veya gözlerim aracılığıyla– görürüm ve kulaklarımla –veya kulaklarım aracılığıyla– duyarım… Beynim hakkında da durum benzerdir. Yarın yürüyüşe çıkmak isteyebilirim ve sizin bu konuya ilginizin olup olmadığını merak edebilirim. Ama beynim yarın yürüyüşe çıkmak istemez. Ve öne sürdüğüm herhangi bir şeyin sizin ilginizi çekip çekmediğiyle de ilgilenmez; eğer ilginizi çekmediyse, benim aksime hayal kırıklığına uğramaz.[324]

"Ben istiyorum", "arzu ediyorum", gibi ifadelerin öznesi ben'dir. Fakat bu özne veya 'ben', beyinle özdeş değildir. Zira beyin, karmaşık bir yapıya sahiptir. Ancak ileride göreceğimiz üzere Chisholm, bileşik yapıdaki bir nesnenin herhangi bir deneyime özne olamayacağını düşünmektedir. Ona göre kişiler, beyin veya beden gibi karmaşık yapılardan önemli bir nitelikleriyle ayrılırlar: basitlik. Dolayısıyla kişi, bir beden veya beyinle özdeş olmadığı gibi, basit olması sebebiyle de onlardan önemli bir yönden ayrılır. Basit bir varlık olan kişi, beyinde bulunan bir parçacıktır ve öznel ifadelerin referans alanıdır. Chisholm'ın ifadeleriyle:

> Benim beyne sahip olduğuma dikkat edin. Öyleyse söz konusu hipoteze göre mikroskobik varlık da buna sahiptir –eğer ben beyin değilsem. Benzer şekilde burun da koklama organıdır ve koklamanın öznesi değildir –eğer ben bir burun değilsem.[325]

Chisholm, burada da beynin bir özne olamayacağını dile getirmektedir. Her ne kadar özne, düşünmek için beyni kullanıyor olsa da.

Benzer şekilde Lowe da kişinin bedenden farklı ve basit bir cevher olduğunu düşünür. Ancak ona göre kişi, Chisholm'dan farklı olarak, atomik bir parça olmayıp beden kadar büyüktür –onunla aynı hacme sahiptir. Diğer bir ifadeyle kişi, bedenle aynı boyutta olmakla birlikte bedenden farklı bir cevherdir.[326] O, bu düşüncelerini, Kartezyen düalizmle karşılaştırmalı olarak şöyle ortaya koyar:

> Descartes gibi benliğin bedenden veya bedenin parçalarından *ayrı* olduğunu düşünüyorum ama benliğin bedensel herhangi bir şeyden *ayrılabilir* ya da mekânsal açıdan *yayılımsız* olduğunda ısrar etmiyorum. Bu durum, benliğin mekânda yayılmadan ve böylelikle şekil, boyut ve mekânsal konum gibi mekânsal niteliklere sahip olmadan

---

323 Chisholm, "Is There A Mind-Body Problem?", 31.
324 Chisholm, "On The Simplicity of the Soul", 171.
325 Chisholm, "Is There A Mind-Body Problem?", 31.
326 Lowe, "Non-Cartesian Substance Dualism", 171.

> var olamayacağını düşünmeye izin veriyor. Dahası belki de benliğin basit yani parçalardan oluşmamış oluşuna da izin veriyor –her ne kadar bunun üzerinde çok durmayacaksam da sanıyorum basitlik meselesinde ısrarcı olmalıyım.[327]

Lowe, burada tarifini yapmış olduğu görüşü Kartezyen-olmayan cevher düalizmi (*non-Cartesian Substance Dualism*) olarak adlandırır. Zira bu görüş, insanda iki ayrı cevher bulunduğunu ifade etmekle birlikte, Descartes'tan farklı olarak bu cevherlerden hiçbirinin gayri-maddi olmadığını ifade eder. Lowe'un ifadeleriyle:

> [K]artezyen-olmayan cevher düalizmi, kişilerin –bedenlerinin aksine– sahip olabilecekleri mod sınıfları açısından, tanıdık kuzeni olan Kartezyen cevher düalizminden ayırılır. Şu hâlde o, bir kişinin –veya daha genel olarak deneyim öznesinin– ne tür bir tikel cevher olarak alınacağı konusunda farklı bir görüş benimser. Daha açık ifade edersek, Kartezyen cevher düalizmi, deneyimin öznelerini zorunlu olarak gayri-maddi ve elbette ki gayri-fiziksel görürken, Kartezyen-olmayan düalizm bunda ısrar etmez.[328]

Görüldüğü üzere, Lowe'un Kartezyen-olmayan düalizm anlayışına göre kişi, gayri-maddi olmak zorunda değildir. Maddi olmasına rağmen yine de kişinin ayrı bir cevher olduğunu düşünen Lowe, kendi görüşünün Aristo, Locke ve Descartes'ın görüşlerinden bazı temel sezgiler taşıdığını ifade etmektedir. Onun ifadeleriyle Kartezyen-olmayan düalizm:

> [K]işi kavramının, biyolojik şeylere temelde karşıt bir biçimde psikolojik olduğu şeklindeki Lockeçı sezgiyi, kişilerin kendi adlarına ayrı türden cevhersel tikeller oldukları şeklindeki Descartesçı sezgiyi ve kişilerin özsel olarak gayri-maddi olmadıkları şeklindeki Aristocu sezgiyi muhafaza eder.[329]

Yani Kartezyen-olmayan düalizme göre kişi; (a) ayrı bir cevher olması bakımından Descartesçı, (b) maddi olması bakımından Aristocu, (c) psikolojik bir cevher olması bakımından Lockeçı sezgilere sahiptir.

Burada kabaca tasvir ettiğimiz bu görüşleri daha iyi anlayabilmek ve maddi ruh anlayışının bazı temel motivasyonlarını görebilmek adına birtakım sorular sorabiliriz. Öncelikle şu iki soruyla başlayalım. (1) Kişinin maddi olduğu kabul edildiğinde, bu kişi neden gözlemlediğimiz bedenden farklı bir cevher olmalıdır? Günümüz materyalizminin temel motivasyonunun görünen şeyler dışında yeni bir varlık vaz etmeme çabası olduğu düşünüldüğünde, bu soru daha bir anlam kazanmaktadır. Zira burada ele alınan görüşler, hem ruhun maddi olduğunu iddia etmekte hem de bu maddi varlığı bedenden farklı yerlerde

---

[327] E. Jonathan Lowe, "Non-Cartesian Substance Dualism and the Problem of Mental Causation", *Erkenntnis* 65/1 (2006), 8–9.
[328] Lowe, "Non-Cartesian Substance Dualism", 168.
[329] Lowe, "Non-Cartesian Substance Dualism", 170–171.

aramaktadırlar. İkinci soru ise (2) bedenden veya bedenin parçalarından farklı olan bu cevherin nasıl olup da maddi olabildiğidir. İlk sorudan başlayabiliriz.

Kişi Niçin Bedeni veya Beyniyle Özdeş Değildir?

Bir tür materyalizmin benimsenmesi durumunda, niçin bedenle özdeş olmayan basit bir benlik kabul etmek gerekir? Eğer maddi bir varlık zihinsel yetilere sahip olabiliyorsa o halde gördüğümüz bu beden ya da beyin niçin yeterli değildir? Chisholm'a göre bu sorunun aslında basit bir cevabı bulunur. Bu cevap, kişinin süreklilik koşullarıyla alakalıdır. Şu gördüğümüz beden veya beyin sürekli olarak değişen ve farklılaşan bir yapıya sahiptir. Oysa Chisholm, kişinin zamansal sürekliliğe sahip olduğunu düşünür. Yani dünkü ben ve bugünkü ben aynı kişilerizdir ve bunun sağlanması için basit yapıda bir varlığa ihtiyaç vardır. Diğer bir ifadeyle, ona göre 'dünkü ben' ile 'bugünkü ben'in aynı kişi olduğunu söyleyebiliyorsak, ben dediğim şey basit bir varlık olmalıdır. Çünkü basit varlıklar, parçalardan oluşmamış olmaları sebebiyle, herhangi bir parçasal değişikliğe uğramazlar. Diğer taraftan bir insan bedeni sürekli bir değişim içerisindedir. Her an sayısız hücre kaybetmekte ve yerine yenilerini kazanmaktadır.[330] Buna rağmen kişinin sürekli olduğunu düşüneceksek, bu kişi, bedenden farklı ve basit bir şey olmalıdır.

Chisholm, sürekli değişime maruz kalan bileşik nesneleri –meşhur isimlendirmesiyle– *entia successiva* (ardışık varlık) olarak adlandırır. Bu nesneler bir andan diğer bir ana özdeşliklerini/kimliklerini sürdüremezler. Oysa varsayıldığı üzere kişi, bir andan diğer ana özdeş olarak kalabilen bir varlıktır. Bu sebeple kişi, bir *entia successiva* olamaz. Dolayısıyla kişinin veya sürekliliği varsayılan herhangi bir şeyin, aynı kalabilmesi için, farklı zamanlarda farklı parçalardan oluşmaması gerekir. Varlığını bir andan diğerine sürdürebilen varlıkları Chisholm, *ens nonsuccesivum* (ardışık olmayan) olarak adlandırır.[331] Kendi ifadeleriyle:

> Bir *ens nonsuccesivum* ne olabilir? Eğer bir şey ardışık olmayan bir varlıksa o neye benzer? Eğer bir *ens succesivum* farklı zamanlarda farklı şeylerden oluşmuş bir tikelse, o halde *ens nonsuccesivum* da farklı zamanlarda farklı şeylerden yapılmamış bir şeydir. Bu şu anlama gelir ki, var olduğu her bir zamanda, var olduğu diğer zamanlardaki parçalarıyla tam olarak aynı parçalara sahiptir; var olduğu hiçbir zamanda da başka bir zamanda sahip olmadığı hiçbir parçaya sahip değildir.[332]

Dolayısıyla kişinin özdeşliğini sürdürebilen veya zamanla aynı kalmayı başarabilen bir varlık olması, onun ardışık-olmayan bir varlık olmasına bağlıdır. Kişinin zamansal sürekliliğini

---

[330] Roderick M. Chisholm, *Person and Object: A Metaphysical Study* (La Salle, Illinois: Open Court, 1976), 100–104.
[331] Chisholm, *Person and Object: A Metaphysical Study*, 104–108.
[332] Chisholm, "Is There A Mind-Body Problem?", 30.

kabul eden Chisholm, onun parçalardan oluşmayan (basit) bir yapıda olması gerektiğini düşünür. En azından o, beden veya beyin gibi sürekli bir değişim içinde olan varlıklarla özdeş olamaz.

Bu argüman, Chisholm'ın burada cevabını aradığımız soruya (niçin beden dışında bir varlık olmalıdır?) verdiği en temel yanıttır. Kısaca kişi, basit bir varlık olmalıdır; çünkü o zamansal sürekliliğe sahiptir.

Şimdi Lowe'un bu soruya cevabına gelirsek, onun da benzer bir argüman ortaya koyduğunu görmekteyiz. Ancak Lowe'a göre, basit bir yapıda olmak, zamansal özdeşliği garantilese bile, sürekliliğin tek yolu bu değildir. Yani zamansal süreklilik için basit bir yapıya sahip olmak zorunlu değildir. Örneğin, ona göre, bir ağaç da mürekkep (bileşik) bir yapıya sahip olmasına rağmen bir zamansal sürekliliğe sahiptir –organizma içerisindeki nedensel ilişkilerini ve canlılığını koruduğu sürece varlığını sürdürebilir. Fakat o, yine de kişinin zamansal özdeşliğini, tıpkı elektron, kuark gibi diğer basit varlıklarda olduğu gibi, analiz edilemez bir özdeşliğe sahip bir şey olarak görür. Yani kişinin belirli bir süre boyunca özdeşliğini koruyabilmesi, bazı parçalar arasındaki nedensel ilişkilere bağlı değildir. Lowe'un ifadeleriyle:

> Yine de bir ağaç, mürekkep bir cevherdir ve bu sebeple onun sürekliliği, onun cevhersel parçaları arasındaki belirli ilişkilerde temellenmiş olarak anlaşılmalıdır – bu parçalar metabolizmanın doğal süreçleri ve gelişimi boyunca aşamalı olarak değişmesine rağmen. Bir benlik için ise durum böyle değildir. Onun durumu bir elektron veya diğer "temel" parçacıktan fazlası değildir. Bir benliğin –veya tabii ki herhangi bir basit cevherin– artsüremli özdeşliği için böyle bir kriter sağlanamamasının nedeni şudur: Bir cevher veya "süregiden şey" için her zaman cevherin oluşturucu parçalarına referansta bulunulur, ki basit cevherler bunlara sahip değildir.[333]

Yani Lowe'a göre, basit cevherlerin süreklilikleri, herhangi bir açıklamaya ihtiyaç duymayan yani ilksel (*primitive*) olduğundan, onların zamansal süreklilikleri, sahip oldukları parçalara referansla açıklanamaz. Bileşik nesnelerin süreklilikleri ise oluşturucu parçalarının aralarındaki ilişkilere bakılarak anlaşılabilir –ağaç örneğinde olduğu gibi. Dolayısıyla Lowe, kişinin basitliğine ilişkin zamansal özdeşliği bir argüman olarak sunsa da –Chisholm'ın aksine– ona göre, bir şeyin zamansal özdeşliğe sahip olması için basit olması zorunlu değildir. Yine de Lowe, kişinin basit bir cevher olduğunu kabul etmektedir. Basit cevherlerin süreklilikleri ise bileşiklerden farklıdır.

Şimdi ikinci sorumuz olan, "kişinin niçin maddi olduğu" meselesi üzerine eğilebiliriz.

---

[333] Lowe, "Non-Cartesian Substance Dualism", 174.

Kişi Niçin Maddi Bir Varlık Olmalıdır?

Chisholm ve Lowe, kişinin bölünemeyen bir cevher olduğunda hemfikirdirler. Yine her ikisi de kişinin, bedenden farklı bir cevher olması gerektiğini düşünürler. Fakat onlar, bedenden ayrı olan bu şeyin, gayri-maddi olduğunu varsaymak için iyi bir argümana sahip olmadığımızı iddia ederler. Onlara göre maddi niteliklere sahip bir cevher, aynı zamanda zihinsel niteliklere de sahip olabilir. Descartes'ın hatası, bu niteliklerden birinin diğerini dışladığını düşünmüş olmasıdır. Yani Descartes, yanlış bir şekilde, zihinsel niteliklere sahip bir cevherin (ruhun/kişinin) aynı zamanda herhangi bir maddi niteliğe sahip olamayacağını düşünmüştür. Lowe'un ifadeleriyle kendisinin Descartes'a itirazı şöyledir:

> Niçin, Descartes'la birlikte, psikolojik cevherlerin özsel olarak gayri-maddi olması gerektiğini varsaymalıyız? Descartes buna inandı; çünkü onun benimsediği cevher kavramına göre, her bir cevher türünün, yalnızca o türe ait cevherlerin sahip olabileceği bir esas 'sıfat' bulunmaktaydı. Ki bu sıfat, yalnızca o türden cevherlere has oluyordu ve bu türün tüm tikel cevherleri, bu eşsiz ve kapsayıcı sıfatın modlarıydı. Fiziksel veya maddi cevher(ler) için bu sıfat Yayılım iken; psikolojik veya zihinsel cevherler için bu sıfat Düşünceydi. Bu görüşe göre hiçbir psikolojik cevher Yayılımın bir moduna ya da hiçbir fiziksel cevher Düşüncenin bir moduna sahip olamıyordu. Fakat ben, ne Descartes ne de başkası tarafından sunulmuş, onun eşsiz ve dışlayıcı nitelikler doktrinini destekleyen hiçbir iyi argüman bilmiyorum. Böylece ben, psikolojik cevherlerin maddi karakterlere sahip olması (yani modları arasında fiziksel durumların içerilmesi) gerektiği fikrine tümüyle açığım.[334]

Görüldüğü üzere Lowe, zihinsel niteliklerin maddi olmayan bir cevhere hasredilmesi gerektiği şeklindeki düşüncenin yeterince açık olmadığını ifade etmektedir. Ona göre, zihinsel niteliklerin gayri-maddi bir cevhere atfedilmesi gerektiğini öne süren argümanlar da bu konuda başarısızdır. Lowe bu argümanların başarısızlığı üzerine bazı açıklamalar sunsa da[335] benzer argümanları daha detaylı bir şekilde önceki bölümlerde ele aldığımız için burada değerlendirmeyeceğiz.

Tıpkı Lowe gibi, Chisholm da bir cevherin hem zihinsel hem de fiziksel niteliklere sahip olabileceğini savunmaktadır. O, bir cevherin her iki tür niteliğe de sahip olabileceğini şöyle ifade etmektedir:

> Eğer deneyimin öznesi "var olmanın niteliksel boyutunu" sergiliyorsa, bu durumda özne belirli zihinsel durumlara sahip değil midir? Ve öyleyse bu öznenin –kişi– zihin olduğu anlamına gelmez mi?
>
> Bu türden bir niteliksel boyutun "zihinsel" olduğunu söylemek doğal olabilir ve bu izah, "zihinsel" kavramı, "doğrudan bilinebilen" ile aynı anlamda ele alınırsa oldukça

---

334 E. Jonathan Lowe, "Real Selves: Persons as a Substantial Kind", *Royal Institute of Philosophy Supplements* 29/ (1991), 105.

335 Lowe, "Non-Cartesian Substance Dualism and the Problem of Mental Causation", 6–8.

> zararsızdır.[336] … Fakat "zihinsel" sıfatının bu kullanımının, cevhersel "zihin" önerisinde bulunduğu düşünülmemelidir. Yalnızca zihinlerin, "zihinsel" kelimesinin bu anlamında zihinsel niteliklere sahip olabileceğini varsaymak için hiçbir sebep yoktur. "Zihinsel" kavramı bu anlamda kullanıldığında, fiziksel şeylerin de "zihinsel" niteliklere sahip olabilmesi mümkündür. Ya da meseleyi daha ihtiyatlı bir şekilde ortaya koyarsak, fiziksel niteliklere sahip olan ve aynı zamanda zihinsel niteliklere de sahip şeylerin olması mümkündür.[337]

Chisholm'ın bu pasajla ifade etmeye çalıştığı şey, maddi bir şeyin zihinsel niteliklere konu olabileceğidir. Yani maddi bir varlık hem maddi hem de zihinsel niteliklere sahip olabilir. Dolayısıyla zihinsel niteliklerin ortaya çıkması için gayri-maddi bir varlığın mevcudiyeti zorunlu değildir. Bu bağlamda onun bu iddiaları, zihinsel niteliklerin olabilmesi için gayri-maddi bir öznenin/cevherin varlığını şart koşan Kartezyen düalizme bir itiraz olarak da değerlendirilebilir. Chisholm ise alıntıda görüldüğü üzere böyle bir iddiayı kabul etmemiz için yeterli nedenimiz olmadığını ve insanın tümüyle maddi olabileceğini ifade etmektedir.

Ruh-Beden Bütünlüğü

İnsanın yalnızca ruh mu yoksa ruh ve bedenden oluşan bir bütün mü olduğu konusu, düalistler arasında ihtilaflı bir husustur. Descartes'a sıklıkla atfetdilen görüş, ona göre insanın, ruh ve bedenin bir bileşimi olduğu şeklindedir.[338] Yani ona göre insan, yalnızca ruhtan ibaret olmayıp, ruh ve bedenin bir bütünüdür. Descartes'ın ifadeleriyle doğa, "kendi bedenimde bir kaptanın gemisinde bulunduğu şekilde bulunmadığımı, aksine ona sımsıkı kenetlenmiş olduğumu, yani onunla tek bir varlık oluşturacak şekilde kaynaşmış olduğumu da öğretiyor."[339] Ancak ruhun, gayri-maddi, bedeninse maddi bir şey olduğunu düşündüğümüzde, Lowe'un da belirttiği üzere bu ikisinin bir araya gelerek nasıl bütün bir cevher oluşturabildiklerini anlamak oldukça zordur:

> Öyle gözüküyor ki Descartes, bir insanı, iki ayrı cevherin oluşturduğu bir "cevhersel bütün" olarak düşünüyordu: Bir zihinsel ama gayri-maddi cevher ve bir maddi ama gayri-zihinsel cevher. Böyle bir bütünün nasıl mümkün olduğu onun ve onu anlamaya çalışan filozof haleflerinin kafalarını karıştırıyordu. Ana engel, bir kez daha, Descartes'ın eşsiz ve dışlayıcı nitelikler doktriniydi. Özsel olarak gayri-maddi olan bir şey, özsel olarak maddi bir şeyle nasıl "bütün"leşebilirdi? Ama bana göre psikolojik cevherler, onları anladığım şekliyle, özsel olarak gayri-maddi değildirler.[340]

---

336 Chisholm, "Is There A Mind-Body Problem?", 32.
337 Chisholm, "Is There A Mind-Body Problem?", 28.
338 Dean W. Zimmerman, "Two Cartesian Arguments for the Simplicity of the Soul", *American Philosophical Quarterly* 28/3 (1991), 217–218.
339 René Descartes, *Meditasyonlar*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015), 114.
340 Lowe, "Non-Cartesian Substance Dualism", 170.

İnsanın yalnızca beden olmayıp, beden ve ruhtan oluşmuş bir bütün olduğu anlayışı, ruhun gayri-maddi olduğunu savunan düalizm açısından problemli görülmüştür. Fakat Lowe'a göre söz konusu cevherin maddi bir şey olduğu düşünüldüğünde bu sorun ortadan kalkacaktır.

El-Cevziyye'nin de insanın ruh ve bedenden oluşmuş bir bütün olduğu hususunda benzer düşündüğünü görebiliriz. O, bu görüşün, İslam alimlerinin çoğunluğu tarafından savunulduğunu iddia ederek şunları söyler: "O halde Cumhûrun [âlimlerin] görüşü şudur: İnsan, bedenle beraber ruhtan ibarettir."[341]

Ruhun gayri-maddi bir şey olması durumunda, onun bedenle bir bütün oluşturamayacağını dile getiren el-Cevziyye –farklı bir bağlamda tekrar alıntılamamız gerekirse– bu konu hakkında şunları söyler:

> Eğer ruh soyut bir varlık ve bedenle olan ilişkisi, birbirine girmek yoluyla değil de ruhun bedeni idare etmesi şeklinde olsaydı, ruhun bu bedenle olan ilişkisini kesip başkalarına geçmesi mümkün olurdu. Yani ev ya da şehir mimarı, nasıl o anki işini bırakıp başka işlerle uğraşabiliyorsa ruhun da ait olduğu bedenini bırakıp başka bedenlere girmesi mümkün olurdu. Ruhun bedeni idaresi açısından şüpheye düşüyoruz. Yani Zeyd'e ait olan bu nefis önceki nefsi mi yoksa başka bir nefis mi? Ayrıca Zeyd bu adam mı yoksa başka biri mi? Aklı olan kişi buna asla cevap veremez. Ruhun soyut yahut araz olması, bu şüpheyi beraberinde getirmektedir.[342]

El-Cevziyye'nin burada ortaya koyduğu itiraz, ruhun bedene dahil olan maddi bir cevher olmaması durumunda, ruh-beden bütünlüğünün sağlanamayacağı şeklinde anlaşılabilir. Onun itirazını daha iyi anlayabilmek adına şöyle bir örnek düşünülebilir. Biriyle karşılıklı konuştuğunuzu varsayın. Aynı zamanda karşınızdaki kişinin hitap ettiğiniz asıl parçasının, gerçekte karşınızda olmadığı düşüncesiyle kafanız oldukça meşgul olsun. Şu hâlde, karşınızda yalnızca bir beden bulunduğunu düşünüyorsunuz. Hitap etmeye çalıştığınız şey ise zaman ve mekânın dışında bir varlıktır. O kişiyle konuşmaya devam etseniz bile, konuştuğunuz kişinin aynı kişi olduğuna karşınızdaki bedene bakarak nasıl karar verebilirsiniz? Zira bu beden, konuştuğunuz kişinin kendisi değildir. Konuştuğunuz ruhun/kişinin, karşınızdaki bedeni kullanmayı bırakıp yerine başka birinin gelmediğinden nasıl emin olabilirsiniz? Ya da ertesi gün aynı bedeni yolda gördüğünüzde, onun bir önceki gün konuştuğunuz kişi tarafından yönetildiğini nasıl anlayabilirsiniz? Zira bir ruh ve beden arasında sürekli bir bağın nasıl olabildiğini bile anlayabilmek güç iken, iki farklı türdeki cevherin (ruh ve bedenin) bir araya gelerek bütün bir nesneyi/insanı oluşturmasını anlayabilmek –eğer imkânsız değilse bile– çok daha zordur.

---

[341] El-Cevziyye, *Kitâbu'r-Rûh*, 256. Parantez içi bana ait. El-Cevziyye'nin, aynı sayfada, cumhuru bu anlamda kullandığını açıkça belirten bir ifade (cumhur-u ulema ifadesi) mevcuttur.
[342] El-Cevziyye, *Kitâbu'r-Rûh*, 274.

Bu bağlamda el-Cevziyye ve Lowe'un görüşlerindeki ortak motivasyonlardan birinin insanın bütünlüğünü sağlamak olduğu söylenebilir. Onlar bu bütünlüğün sağlanabilmesi için, bileşen varlıkların ontolojik olarak aynı yani maddi olması gerektiğini düşünmektedirler.

Ruh-beden bileşimi bağlamında Chisholm'a da kısaca değinebiliriz. Ona göre ruhun bedendeki maddi bir parça olduğunu ifade etmiştik. Yani ona göre kişi, bedenin tam bir parçasıdır. Dolayısıyla parça-bütün ilişkisi bağlamında beden, kişiyi içerdiğinden ve kişi de hiçbir şekilde bölünemeyen tam bir parça olduğundan, burada kişiyle bedeni arasındaki ilişki oldukça nettir. Chisholm'da ruh-beden bütünlüğü kendiliğinden açık bir husus olduğundan, üzerinde daha fazla durmayı gerektirmemektedir.

Şimdi bu görüşler açısından problemli görülebilecek veya merak edilebilecek bazı problemlere değinebiliriz. İlk olarak yayılımlı bir şeyin ve özellikle de beden kadar büyük olan bir cevherin nasıl bölünemeyeceğini sorgulayabiliriz.

Büyük Hacimli Ruhun Bölünmezliği

Ruhun bedene yayılmış olduğu şeklindeki anlayış, onun bölünebilir bir şey olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir. El-Cevziyye'ye göre ruh, yer kaplayan bir varlık olmasına rağmen bölünememektedir. O, ruhun maddi olması durumunda bölünebilir bir şey olacağı şeklindeki iddiaya şöyle yanıt verir:

> Cevabımız şudur: Bundan maksadınız, hariçte bütün cisimlerin bölünebileceği ise bu, açıkça yalandır … basit cevheri inkâr edenler için nefis bölünebilmektedir. Basît cevheri kabul edenler nefsi, mütehayyiz (yer kaplayan) saydıklarından dolayı onda bölünme yoktur. Nefsin bölünmesini varsaysak bile bunu gerektiren şey nedir?
> "Nefisten ayrılan bütün cüzler, yine nefis olsaydı bir insanda çokça nefislerin birleşmesi gerekirdi" görüşünüze cevabımız şudur: "Bu, nefsin bilfiil cüz'lere ayrılması halinde söz konusudur. Bu ise imkansızdır."[343]

El-Cevziyye'ye göre bölünebilir olmak, her cismin özelliği değildir. Bir şeyin bölünebilmesi için, onun parçalardan (cüz'lerden) oluşması gerekir. Her yer kaplayan varlık bölünebilir olmadığı için –en azından atomcu teoriye göre böyledir– ruhun maddi olması da zorunlu olarak onun bölünebilir olduğu gibi bir anlam ifade etmemektedir. Belki de ruh, bölünemeyen atomik bir nesnedir.

Benzer şekilde Lowe'a göre de bölünebilir olmak, maddi ya da yayılımlı olmakla alakalı değildir. Örneğin bir elektron –Lowe'un örneği– günümüz Fizik bilimine göre parçalardan oluşmaz ve dolayısıyla bölünemeyen bir şeydir. Ancak bölünemez olmasına rağmen bir elektronun mekânsal sınırları vardır. Yine bir elektronun sağ veya solundan bahsedilebilir – kuantum fiziğinin belli yorumlarını bir kenara bırakırsak eğer. Hatta evrende var olan her maddi

[343] El-Cevziyye, *Kitâbu'r-Rûh*, 299.

nesne gerçekte bölünebilir olsa bile, bölünemeyen atomik bir parça ya da bölünemeyen parçalardan oluşmuş evren tasavvur etmek mümkündür.[344] Dolayısıyla, Lowe'a göre, bölünemez olmak mekânsal kısımlara sahip olmamak anlamına gelmez. Yalnızca cevhersel parçalardan oluşmamak anlamına gelir.[345] Lowe, yayılımlı bir şeyin bölünebilir olmak zorunda olmadığı görüşünü şöyle temellendirir:

> Fakat Descartes'ın savunduğu gibi tüm fiziksel yüklemler parçalara bölünmeyi ima etmez mi –ki benliğin gayri-maddiliğine ilişkin temel argümanlarından biriydi? Hayır, etmez. Mesela "yetmiş kilogramlık kütleye sahip olmak" parçalara sahip olmayı ima etmez. Bir benlik, böylece, tam olarak ve literal anlamda yetmiş kilogramlık kütleye sahip olabilir, hem de mantıksal olarak onun daha hafif kütleli parçalardan oluşması da gerekmez. En nihayetinde bir elektron sınırlı bir durağan kütleye sahiptir ama o şu anki fiziksel teorimize göre bu durağan kütlenin kısımlarından oluşmaz. Yine "altı fit uzunluğunda" konumuzla ilgili "parça" anlamında parçalara sahip olmayı ima etmediğini düşünüyorum. Konuya ilişkin "parça" şudur: Bu anlamda bir şeye cevherin bir "parça"sı denebilmesi, ancak onun kendisinin de bir cevher olmasına bağlıdır. Böyle bir parçayı "cevhersel parça" olarak adlandırabiliriz. Basit cevherler, cevhersel parçalara sahip değildirler. Öyleyse biz, bir şeyin cevhersel parçasıyla yalnızca uzamsal parçayı birbirinden ayırt etmeliyiz. Yayılımlı nesnenin uzamsal bir parçası onun yalnızca geometrik olarak tanımlanmış bir "kısmı"dır –literal anlamda kendisinden çıkarılabilen bir kısım değil ama sadece belirli ve tümüyle geometrik sınırlarla tanımlanmış bir alan. Böylece, mesela masamın bana bakan soldaki üçte biri onun uzamsal parçasıdır. Şüphesiz bu alandaki uzamsal parçayla çakışan, masamın cevhersel bir parçası yani şu o bölgede bulunan tahta kütle de mevcuttur. Fakat bu masamın sol üçte biriyle bu tahta kütleyi özdeşleştirmek bir kategori hatası olacaktır … Şimdi "altı fit uzunluğunda" muhakkak ki uzamsal parçaları ima eder ama o, cevhersel parçalara sahip olmayı ima etmez. Yayılımlı şeyler –Descartes'ın ve Leibniz'in iddialarına rağmen– basit cevherler olabilir.[346]

Dolayısıyla cevhersel parça ile uzamsal parça arasındaki ayrım yapılabildiği takdirde, kişinin niçin bölünemez olduğu daha açık bir biçimde ortaya konulmuş olacaktır. Kişi bölünemezdir, çünkü o (uzamsal parçalara sahip olsa bile) cevhersel parçalara sahip değildir. El-Cevziyye'nin ruh anlayışını da bu bağlamda cevhersel parça içermeyen bir varlık olarak anlayabiliriz. Daha önce de alıntıladığımız gibi o, ruhun bölünebilmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Aynı zamanda o, ruhun (nefs) mekânsal parçalarının kendi başlarına ruh olamayacağını da ifade eder:

---

344 E. Jonathan Lowe, "Identity, Composition and the Simplicity of the Self", *Soul, Body, and Survival*, ed. Kevin Corcoran (Ithaca; London: Cornell University Press, 2001), 152–153.

345 Lowe, "Non-Cartesian Substance Dualism", 171.

346 Lowe, "Non-Cartesian Substance Dualism", 171.

> “Nefsin her bir cüz’ü, nefis değilse, nefislerin toplamı da nefis olmaz” görüşünüz, yalan ve uyumsuz bir öncüldür. Nice mahiyetler vardır ki cüzlerinin birleşmesi halinde bir hükme maruz kalır.[347]

El-Cevziyye’nin buradaki ifadelerini Lowe’un görüşleri bağlamında yorumlamamız mümkünse eğer, bu ifadeleri şöyle anlayabiliriz: ruhun mekânsal parçaları kendi başına ruh olamazlar. Dolayısıyla onlara kendi başlarına birer cevher muamelesi yapılamaz. Mekansal parçalar kendi başlarına bir cevher olamadıkları halde, onların toplamı bir varlık teşkil etmektedir.

Bu tür bir bölünemezlik açıklamasının tüm filozoflar için tatmin edici bir cevap teşkil ettiğini ifade etmek zordur. Örneğin Olson, mekânsal parçaların nasıl olup da cevhersel parça taşımadığının –özellikle de beden büyüklüğünde bir nesne için– yeterince açık olmadığını ifade eder. Ona göre en azından beden kadar büyük bir şeyin “kısmen kırmızı olması ve kısmense kırmızı olmaması” mümkün gözükmektedir.[348]

Lowe belki de bu itiraza karşı, kısmen kırmızı kısmen başka renk olabilme gibi farazi durumların, basit (cevhersel parçalardan oluşmayan) ama büyük hacimli cevherler için düşünülemeyeceği gibi bir cevap verebilir. Yani basit nesne için bu tür durumların, örneğin kısmen kırmızı kısmen yeşil bir cevhersel olmayan parçanın düşünülemeyeceği şeklinde itiraz edebilir. Ancak, Olson’ın eleştirileri bağlamında, bu mevzunun en azından herkese göre kesin olan bir cevabının olmadığını ifade edebiliriz. Sider’ın da belirttiği üzere, yayılımlı basit varlıkların olabileceğine ilişkin pek çok karşı argüman olsa bile, bunun imkânını kabul edenler metodolojik bir yanlışa düşmemektedirler. Böyle bir şeyin mümkün olup olmadığına ilişkin bir tercih, metafizik ön kabullerle alakalıdır.[349]

Mesele bağlamında akla gelebilecek diğer bir soru da buradaki maddi cevherin ağırlığı meselesi olabilir. Diğer bir ifadeyle, “ruh kaç gram”dır? Bu soruya el-Cevziyye doğrudan cevap vererek “üzerine konan şeyle ağırlaşmak bütün cisimlere ait bir özellik değildir.”[350] demektedir. Günümüzde bunu düşünmek belki bizim açımızdan daha kolaydır. Örneğin özgül kütlesi havadan daha az olan helyum, balonu ağırlaştırmak yerine hafifletmektedir. Chisholm ise ruhun bir parçacık kadar ağırlığı olabileceğini ifade eder.[351] Lowe’a göre ise ruhun bedenle aynı kilo olmasından bahsedebilsek bile (literal anlamda) yine de o, bu özelliğini bedenle paylaşmaktadır. Yani ondaki ağırlık niteliği, bedene bağlı (*supervene*) bir niteliktir.[352] Buradaki

---

[347] El-Cevziyye, *Kitābu’r-Rūḥ*, 299.
[348] Olson, *What Are We?: A Study in Personal Ontology*, 177–178.
[349] Theodore Sider, *Writing the Book of the World* (New York: Oxford University Press, 2011), 97.
[350] El-Cevziyye, *Kitābu’r-Rūḥ*, 295.
[351] Chisholm, “Is There A Mind-Body Problem?”, 32.
[352] Lowe, “Non-Cartesian Substance Dualism”, 171–172.

bedene bağlılık, beden ağır olduğu için kişinin de ağır olduğu anlamındadır. Yoksa kişinin bedenden ayrı bir ağırlığı bulunmamaktadır.[353] Bazı kelamcılar ise, örneğin Devvānī, latīf cismin maddi olmasına rağmen her nasılsa tabiat kanunlarına bağlı olmadığını ifade eder.[354]

Materyalist Düalizmin Günümüzde Kabul Edilebilirliği Üzerine

Söz konusu kişi/ruh anlayışı, Lowe ve Chisholm gibi çağdaş bazı felsefeciler tarafından savunulmuşsa da bu teorinin, günümüz felsefe camiasında oldukça ender kabul gördüğünü belirtmiştik. Dahası, bizim, beyinde veya bedenin herhangi bir yerinde bulunan bir parçacık ya da bedene yayılmış bir cevher olduğumuz düşüncesinin –bir zamanlar insanlara makul gözükmüş olsa bile– günümüz için oldukça aykırı görünen bir yönü olduğu da söylenebilir. Hatta Dean Zimmerman'ın ifadelerini kullanacak olursak, bu görüşün günümüzde "çılgınca" gözüktüğünü söyleyebiliriz. Zira Zimmerman, Chisholm'ın görüşlerine değindiği eserlerinde, onun aklı başında biri olduğunu eklemek durumunda kalmıştır. Zimmerman'ın bazı ifadeleri şöyledir:

> Roderick Chisholm, ki **deli/çılgın** (*madman*) biri değildi, bir zamanlar yarı-ciddi bir şekilde kendisinin beynin bir yerlerinde yerleşmiş minik bir parça olduğunu savundu.[355]

Yine diğer bir pasajda Zimmerman şunları söyler:

> Birkaç **akıl sağlığı yerinde olan** (*sane*) çağdaş felsefeci, bizim beyne yerleşmiş minik fiziksel parçalar olabileceğimiz ihtimalini araştırmışlardır (Chisholm 1978; Quinn 1997).[356]

Başka bir yerde ise Zimmerman, böyle bir kişi düşüncesini ciddiye almadığını ima ederek, bu tür bir materyalizmin haricindeki materyalist görüşleri 'makul materyalizm' (*sensible materialism*) olarak niteler. Onun ifadeleri şöyledir:

> **En azından diğer yönlerden aklı başında** bir çağdaş filozof, bizim beyinlerimizde bir yerlerde yerleşik olduğumuz tezini ciddiye almıştı … Ama şu ana kadarki (haklı olarak) daha popüler olan materyalizm versiyonlarını 'makul materyalizm' olarak adlandıracağım.[357]

Muhtemelen Zimmerman bu düşünceyi "delice" nitelemesinin gerekçelerinin, açıklamaya ihtiyaç duyulmayacak kadar aşikâr olduğunu düşünmüş olacak ki konu üzerinde daha fazla yorumda bulunmamaktadır. Yine de onun ifadeleri, en azından, atomik bir parçacığın

---

353 Lowe, "Identity, Composition and the Simplicity of the Self", 153.
354 Devvānī, "İnsanın Hakikati", 210.
355 Dean W. Zimmerman, "How Could Anyone be a Dualist?" (2017).
356 Dean W. Zimmerman, "From Property Dualism to Substance Dualism", *Aristotelian Society Supplementary Volume* 84/1 (2010), 136.
357 Dean W. Zimmerman, "Material People", *The Oxford Handbook of Metaphysics*, ed. Michael J. Loux - Dean W. Zimmerman (New York: Oxford University Press, 2003), 492.

tüm düşünsel süreçleri yürüttüğü şeklindeki anlayışın günümüzde nasıl gözüktüğünün bir ifadesi olarak da alınabilir. İnsanı anlamak için onun bedensel yapısına ve süreçlerine, nöronlar ile zihinsel durumlar arasındaki ilişkilere ve organizmanın çevreyle etkileşimine odaklanıldığı günümüzde, kişiyi buralarda değil de gözle görülemeyen bir mikro parçacıkta aramak gerektiği şeklindeki iddianın niçin makul gözükmeyeceğini anlamak zor değildir. Zimmerman bu anlayışın niçin çılgın gözüktüğü üzerinde açıklama sunmasa da biz bu görüşün niçin günümüzde fazla ilgi görmediğini inceleyebilmek adına bazı eleştirilere bakabiliriz.

Eric Olson, Chisholm'ın, minik parçacık materyalizmi açısından ilk akla gelen problemin şu olduğunu söyler: Açıktır ki beyindeki bir parçaya sahip olan şeyin beynin kendisi olduğu söylenir. Beyindeki bir parçanın beyne sahip olduğu söylenemez. Bu nedenle "ben beyne sahibim" derken yanlış bir şey söylüyorumdur. Burada yanlış gözüken bir durum vardır. Yine de bu eleştirinin, Chisholm tarafından kolayca savuşturulabileceğini Olson kabul eder. Düşünen varlık, beyin aracılığıyla düşünmek için beyne bir parça olarak sahip olmak zorunda değildir.[358] Zira Chisholm'a göre beyin, düşünen özne değil sadece düşüncenin aracıdır.

Fakat Olson'a göre bu görüşte daha ciddi bir problem bulunmaktadır. Bu problemi Olson şöyle dile getirir:

> Daha ciddi bir endişe şudur. Beyinde birçok parçacık bulunur. Niçin bunlardan yalnızca biri zihinsel durumların öznesi olsun? Eğer beyindeki bir parçacık, düşünmek için beyni kullanabiliyorsa, niçin hepsi kullanamasın? Ve yalnızca bir parçacık düşünebiliyorsa, bunu belirleyen şey nedir? Bu noktaya gelmişken şunu da soralım, niçin düşünen parçacığın beyinde yerleştiğini düşünmeliyiz?[359]

Yani bir parçacığı diğerlerinden ayıran ya da onu özel kılan şey nedir? Olson, bir parçacığın daha özel olabileceği şeklindeki bir düşüncenin günümüz sinirbilimi tarafından ortadan kaldırıldığını düşünmektedir. Olson'ın bu sorulara cevabını doğrudan alıntılarsak:

> Bu sorulara karşı düşünebildiğim tek cevap beyindeki tüm parçacıkların eşit olmadığıdır. Biri özeldir: şefin orkestrayı yönetmesi gibi beynin aktivitelerini yönlendirmektedir. Diğer hiçbir parçacık düşünemezken o düşünebilir. Eğer o beyinden alınsa, beyin normalde çalıştığı şekilde çalışmayı bırakır ve organizma, tamamen bilinçsiz olmanın tüm işaretlerini gösterir –en azından diğer bir parçacık şefin değneğini ele geçirene kadar. Beynin işleyişi gizemli olsa bile yine de nörobilimin bu görüşü ortadan kaldırdığını varsayıyorum.[360]

[358] Olson, *What Are We?: A Study in Personal Ontology*, 177.
[359] Olson, *What Are We?: A Study in Personal Ontology*, 177.
[360] Olson, *What Are We?: A Study in Personal Ontology*, 177.

Olson'ın ifadelerinde de görüldüğü üzere, beyin hakkında bugün bildiklerimiz, yalnızca bir parçacığın tüm beyni kontrol ettiği şeklindeki bir anlayışı kabul etmeyi oldukça zorlaştırmaktadır. Ona göre bu düşünce, nörobilim tarafından tümüyle ortadan kaldırılmıştır.

Diğer taraftan ruhun minik bir parçacık olmayıp bedenle aynı boyutta olduğunu ifade eden diğer (Lowe ve el-Cevziyye'ye ait) görüşün problemlerinin de kısmen benzer olmakla birlikte, farklı yönlerinin de bulunduğu ifade edilebilir. Bu görüşe göre kişi, atomik bir parçadan daha büyük bir cevher olsa da yine de bedenden ayrı ve bedeni yöneten psikolojik bir cevher olması bakımından diğeriyle oldukça benzerdir. Bu açıdan Lowecu düşüncenin, en az Chisholm'ın düşüncesi kadar şaşırtıcı olduğunu ifade etmek yanlış olmaz.

Olson'ın Kartezyen-olmayan düalizme eleştirileri mühim olsa da bu görüşlerin günümüzde dikkate alınmamasının tek nedeninin yukarıda zikredilen türden felsefi problemler olduğunu söylemek oldukça zordur. En azından sayılan eleştirilerin ötesinde, bu düalizmin benimsenmesini engelleyen daha ciddi bir sorunun daha bulunduğu ifade edilebilir. Bu sorun, Kartezyen-olmayan düalizmin klasik düalizmle olan benzerliğidir. Şimdi bu problem üzerinde durabiliriz.

Burada ele alınan görüşlerin taşıdıkları ortak bir özellik, onların günümüzde ciddiye alınmalarını zorlaştırmaktadır. Bu özellik, söz konusu görüşlerin, ruhun gayri-maddi olduğunu iddia eden düalizmle olan önemli benzerlikleridir. Diğer bir ifadeyle bu görüşlerin, kişiyi maddi bir şeye indirgemesine rağmen günümüz materyalist camiasında kabul görmemesinin temel nedeni, düalizmin istenmeyen bazı niteliklerini hala üzerinde taşımasıdır. Zira bu düşünceye göre ruh, maddi olsa bile hem kendi başına bir cevher olması bakımından hem de sahip olduğu nitelikler bakımından bedenden oldukça farklıdır. Hatta bu farkın, klasik düalizmdeki ruh ve beden arasındaki fark kadar büyük olduğu söylenebilir. Çünkü o, tıpkı klasik düalist anlayıştaki gibi, bedenin yapamadığı bir şeyi yaparak düşünebilmekte, bedeni yönetebilmekte ve bölünemeyen basit yapısını muhafaza etmektedir. Bu haliyle o, materyalist bir düalizm olarak bile görünebilir, ki Lowe'un kendi görüşünü "Kartezyen-olmayan cevher düalizmi" olarak adlandırması da bunu desteklemektedir. Bu bölümde ele alınan materyalist görüşlere göre ruh, her ne kadar maddi bile olsa, hala ortada iki farklı varlık bulunmaktadır: beden ve maddi ruh.

Aradaki benzerlikler, söz konusu görüşün Kartezyen düalizmden gerçekte ne kadar farklı olduğu sorusunu akla getirmektedir. Kartezyenizmin beyni dışardan yöneten, bölünemeyen ve gayri-maddi ruh kavramını, maddi bir forma sokarak onun beyindeki bir parçacık olduğunu söylemek, klasik düalizmden ne kadar uzak bir kişi anlayışına kapı aralayabilir? Dolayısıyla böyle bir materyalizmin, temelde düalist bir karaktere sahip olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Günümüz bilim ve felsefe çevrelerinin, düalist sezgilere sıcak

bakmadığı düşünüldüğünde, bu tür görüşlerin popüler olamayışının önemli bir sebebi açığa çıkmaktadır.

Günümüz materyalizminde –indirgemeci yaklaşımlar açısından– kişiyi bedene veya onun bir parçasına indirgeme çabasının oldukça yaygın olduğu ifade edilebilir. Burada ele alınan materyalist anlayış ise, temelde materyalist olmasına rağmen hala beden dışında farklı bir cevher arayışı içerisindedir. Aranan bu cevher maddi olsa bile bilimsel incelemenin konusu olabilecek türde tespit edebildiğimiz bir şey gibi gözükmemektedir. Böyle bir materyalizmin Kartezyen düalizmle taşıdığı benzerlikler, onun ne kadar materyalist olduğunu veya günümüz materyalist motivasyonlarıyla ne kadar paralellikler gösterebildiği sorusunu akla getirmektedir. Bu ve benzeri soruların, söz konusu görüşlerin günümüzdeki kabul edilirliğini etkileyen temel sebeplerden olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Böylesi materyalist motivasyonlara ayak uyduramayan materyalist düalizmin, günümüzde "yeterince materyalist" olarak değerlendirilmediğini söylemek mümkündür.

Makul Materyalist Teoriler?

Evrende gerçekten de bölünemeyen parçacıkların olup olmadığı meselesi oldukça tartışmalıdır. Kimileri maddenin sonsuzca bölünebilmesi gerektiğini ifade ederken diğer bazıları ise bu bölünmenin sonsuza kadar gidemeyeceğini, en nihayetinde bir yerde durması gerektiğini düşünürler. Bu ikinci düşünceye göre, bölünmenin durduğu bu yerde, daha fazla bölünemeyen temel parçacıklar (atom) yani evrenin yapıtaşları bulunur. Evrene dair böylesi atomcu bir tasvir doğruysa, bu evrende kesin bir şekilde var olduğu ifade edilebilecek şeylerin başında bu atomik parçacıklar gelecektir. Zira bu atomik parçalar dışındaki şeyler yani bileşik nesneler –eğer böyle şeyler varsa– bu tür parçacıkların bir araya gelmesinden oluşan şeylerdir. Böyle bir evrende kişilerin ne olduğu sorusuna ilişkin uygun adaylardan biri bu tür atomik nesneler olacaktır.

Fakat bir önceki kısımda böyle bir iddianın niçin doğru olmaması gerektiğine ilişkin bazı gerekçeler sunuldu ve kişiyi atomik bir parça olarak gören düşüncelerin kulağa çılgınca geldiğinden bahsedildi. Pekâlâ, daha makul bir materyalizm nasıl olurdu? Zimmerman'ın ifadeleriyle "aklı-başında materyalist görüşler" neler olabilir? Aklı başında sayılabilecek bir materyalizmle kastedilen şeyin, kişiyi, beyinde veya bedende atomik bir parçada aramak yerine, beyin veya beden gibi makro yapılarda arayan görüşler olduğu ifade edilebilir. Diğer bir ifadeyle, kişiyi atomlarda değil, atomların bir araya gelerek oluşturduğu nesnelerde aramak gerekir.

Kişinin mikro nesnelerde değil de makro yapılarda aranması gerektiği iddiası, birazdan göreceğimiz üzere, oldukça önemli metafizik problemleri beraberinde getirir. Öncelikle yanıtlanması gereken sorulardan biri, makro nesnelerin varlık koşullarının neler olduğu yani onların neye göre var olup neye göre yok olduklarıdır. Örneğin, gündelik yaşamımızın sıradan nesneleri olan masa, sandalye, ev, Dünya gibi şeyler var mıdır? Eğer varsa bunların kendilerini oluşturan parçalarla ilişkileri nasıldır? Bu tür bileşik nesneler, yalnızca atomik parçacıkların –eğer bunlar varsa– bir araya gelişlerinden ibaret değil midir? Parçaların bir araya gelerek farklı bir nesne oluşturması ne anlama gelir? Bu tür soruların ardından yanıtlanması gereken diğer bir önemli soru ise bu bileşik nesnelerin hangisinin kişiye gönderme yaptığı meselesidir. Bir kişiden veya kendimizden bahsettiğimizde, evrendeki nesne curcunasının arasından hangilerini seçeriz?

Burada, kişinin bileşik bir nesne olduğunu öne süren maddeci görüşler arasından yalnızca öne çıkan bazılarını ele alacağım. Bu tür görüşler içerisinde teistler arasında en yaygın olanlarından biri, insan-kişiyi (*human-person*) *homo sapiens* türüne ait canlı bir organizma olarak gören animalizmdir. Animalizme göre bir insan-kişisi[361], canlı bir organizmayla özdeştir. Buna rakip görüşlerden biri de, yine ileride göreceğimiz üzere, terkipçi görüştür (*constitution view*). Buna göre ise kişi, bir bedenle veya *homo sapiens* türünden bir canlıyla özdeş olmamakla birlikte, bu canlı tarafından terkip edilen yeni bir şeydir. Yani canlı organizma, insan-kişinin kendisi değil oluşturucusudur.

Teist-materyalist görüşler bağlamında ele alacağımız bir diğer görüş de kökleri Aristo'ya kadar giden ve günümüzde yeniden canlanmaya yüz tutmuş olan hilomorfizm görüşüdür. Bu görüşe göre kişi, tüm diğer maddi cevherler gibi, madde ve form bütününden oluşur. Diğer bir ifadeyle kişi, insan formuna sahip maddi varlıktır. Buradaki form yalnızca şekil anlamında olmayıp, işlevsel bir bütünlüğü de ima etmektedir. Zira yalnızca insan şeklindeki bir nesne (örn. heykel) insan-kişi olmayacaktır. Onun aynı zamanda büyüme, gelişim, hissetme ve rasyonel düşünebilme gibi işlevlere sahip olması da gerekmektedir.

Burada adları zikredilen görüşlerin materyalizm kapsamında ele alınıyor olması, insanı tümüyle fiziksel cevherlerden müteşekkil bir nesne olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Ancak, insanın fiziksel olmayan bir cevher taşımadığını söylemek, onun zorunlu olarak yalnızca maddi-niteliklerden müteşekkil olduğu anlamına gelmez. Diğer bir ifadeyle, maddi bir cevherin, gayri-maddi niteliklerinden bahsetmek mümkündür –en azından bazı düşünürlere göre. Örneğin, kişi, maddi bir varlık olmakla birlikte, gayri-maddi zihinsel niteliklere sahip

[361] İnsan-kişi ifadesi, kişi olan insanlar ile kişi/zat olabilecek diğer varlıklar arasındaki –melek ya da Tanrı gibi– ayrım yapabilmek adına kullanılmaktadır.

olabilir. Bu bağlamda, yukarıda zikredilen görüşler, zihnin tabiatına ilişkin değil, kişinin tabiatına ilişkin görüşlerdir. Dolayısıyla bu görüşler, zorunlu olarak zihnin maddi olduğu veya olmadığına ilişkin zorunlu bir yargı içermez.

Geldiğimiz noktada şunu sorabiliriz: "Maddi bir nesne, nasıl olup da gayri-maddi bazı niteliklere sahip olabilmektedir?" Bunun nasıl olabileceğine ilişkin açıklamalardan biri, zuhurculuk (*emergentism*) olarak bilinen bir görüştür ve bu görüşün önemli temsilcilerinden biri, bir teist olan Timothy O'Connor'dır. O, kendi görüşünü "zuhurcu bireycilik" (*emergent individualism*) olarak da adlandırmaktadır. Şimdi, ilk olarak, zihnin ve kişinin tabiatına ilişkin olarak, insanın maddi ve gayri-maddi niteliklerini de kapsayan bir cevher olduğu şeklindeki bu düşünceyi daha yakından inceleyelim. Sonrasında ise, bazı animalist, terkipçi ve hilomorfist görüşlere değineceğiz.

2. Zuhurculuk

2.1. Zuhur Kavramı

Zuhurculuk, evrenin temel yapısının nasıl anlaşılması gerektiğine yönelik ortaya atılmış görüşlerden biridir. Bu görüşe göre evren, yalnızca fiziğin gösterdiği atomik yapıtaşlarından yola çıkılarak anlaşılamaz. En azından atomik mikro-yapılar ve bunların sahip oldukları niteliklerin yanı sıra, evrende, zihin gibi makro yapılara ait nitelikler de bulunmaktadır. Dolayısıyla fiziğin açıklamaları, evrene dair kapsayıcı bir açıklama sağlamaz. Evrenin tüm fiziksel nitelikleri açıklandığında, orada bazı şeyler eksik kalacaktır –zihinsel nitelikler gibi. Bu bağlamda zuhur, evrenin yalnızca fizik bilimiyle açıklanamayacağını, bunun yanı sıra psikoloji gibi bilimlerin de gerekliliğini öne sürer. Şimdi felsefedeki zuhur kavramını daha yakından inceleyelim.

Zuhur/belirim/belir(iver)me (*emergence*) kavramı, yeterli karmaşık yapıdaki belirli tür şeylerin ortaya yeni bir şey çıkarması anlamına gelir. Burada yeterli karmaşık yapının veya seviyenin ne olduğu meselesi oldukça tartışmalı olsa da zuhurun bir tür karmaşıklık gerektirdiği noktasında tüm zuhurcular hemfikirdir. Zira zuhur, fiziğin konusu olan mikro-yapılardan ziyade, makro-yapıların sahip olduğu niteliklerle alakalıdır. Antti Revonsuo'nun tarifiyle zuhur şöyledir:

> Belirli türden öğeler, karmaşık nedensel etkileşimlerle birbirlerine bağlanacak ve karmaşık yapısal ve işlevsel bütünler oluşturacak şekilde örgütlendiklerinde, sistemin herhangi bir parçasında daha önce bulunmayan tamamen *yeni* türde nitelikler veya fenomenler bir bütün olarak fenomende ortaya çıkarlar.[362]

Bu karmaşık yapının ortaya çıkardığı şey ise zuhursal/belir(iver)en olarak adlandırılır. Buradaki yeni niteliklerin de dahil olduğu yeni yapıyı üst-yapı veya üst-sistem, bu yeni nitelikleri meydana getiren karmaşık yapıyı da alt-sistem olarak adlandırabiliriz. Yeni niteliklerin ortaya çıkmasına neden olan alt-sistemler ve zuhur eden üst nitelikler arasında, aradaki ilişkinin açıklanabilirliğine bağlı olarak iki farklı türde zuhurdan bahsedilebilir: Bunlar, (1) günümüzde diğerine göre daha yaygın olan "zayıf zuhur" (*weak emergence*) ve (2) oldukça tartışmalı olan "güçlü zuhur"dur (*strong emergence*). Yalnızca alt-sistemler ve bunların işleyişi göz önünde bulundurulduğunda, eğer zuhur eden yeni özellikler, bu alt sistemlerin işleyişiyle tamamen açıklanabiliyorsa, buna zayıf zuhur denmektedir. Bu sebeple, zayıf zuhurdaki yenilik, yalnızca öngörülemezlik anlamında bir yeniliktir.[363] Zira evrendeki işleyişi veya temel

[362] Revonsuo, *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*, 67.
[363] Elly Vintiadis, "Emergence", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 15 Aralık 2019).

nitelikleri değiştiren herhangi bir şey ortaya çıkmamıştır. Diğer taraftan, –konumuz için daha önemli olan– güçlü zuhurda ise alt-sistemler ve zuhursal nitelikler arasında böyle bir öngörülemezlikten fazlası vardır. Güçlü zuhurcular, yeterli karmaşıklığa ulaşan bir yapıdan zuhur eden niteliklerin, yalnızca bu yapıya dayalı olarak açıklanamayacağını iddia ederler.[364] Dolayısıyla zihinsel niteliklerin güçlü bir şekilde zuhur ettiğini iddia eden O'Connor gibi felsefecilere göre, bu nitelikler, kendisini ortaya çıkaran beyin yapılarına bakılarak anlaşılamazlar. Yahut bilinç ortaya çıkmadan önce, yalnızca beyin gibi bir yapı tasavvur ederek (veya sanal bir ortamda parçacıkların etkileşimini simüle ederek), bu yapının bilinç denen şeyi ortaya çıkaracağını tahmin etmek mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle güçlü zuhur, masa başında felsefe yaparak çıkarsanabilecek veya hesaplanabilecek bir olgu değildir. Ancak deneyle zuhurun nasıl gerçekleştiği ortaya konulduktan sonra, ne tür yapıların böylesi yeni niteliklere neden olacağı, ortaya konan yeni kanunlar sayesinde çıkarsanabilir hale gelir. Dolayısıyla bu bilgiye eriştikten sonra, zihinsel niteliklerin ortaya çıkışını açıklayan yeni tabiat kanunları keşfedilmiş olur.[365] Chalmers'ın ifadeleriyle:

> Varlığı, parçacık ve alanların zaman-mekân boyunca dağılımları hakkındaki (fizik kanunlarıyla birlikte) tam bir bilgiden çıkarsanamayan fenomenler varsa, bu durum, söz konusu fenomenleri açıklamak için yeni temel tabiat kanunlarına ihtiyaç duyulduğunu gösterir.[366]

Tabiatta güçlü zuhur örnekleri ortaya çıktıkça, bildiğimiz tabiat kanunları listesi genişlemelidir. Chalmers'a göre güçlü zuhurun bilebildiğimiz en açık örneği bilinçtir.[367] Güçlü zuhurculuk bağlamında zuhuru yeniden tarif edebiliriz. William Hasker, güçlü zuhurdaki temel fikri şu şekilde açıklar:

> Belirli türde elementlerin doğru şekilde bir araya getirilmesi sonucunda, daha önce orada olmayan yeni bir şey meydana gelir. Bu yeni şey, orada mevcut olan eskilerin yalnızca bir yeniden düzenlenmesinden ibaret olmadığı gibi, dışardan oraya atılmış bir şey de değildir. O, bileşen elementlerin hareketiyle "zuhur eder," meydana gelir, yine de bu yeni şey farklı ve genellikle şaşırtıcı bir şeydir; ortaya çıkana kadar beklediğimiz bir şey değildir.[368]

---

[364] Achim Stephan, "An Emergentist's Perspective on the Problem of Free Will", *Emergence in Mind*, ed. Cynthia MacDonald - Graham MacDonald (New York: Oxford University Press, 2010), 233.
[365] David Chalmers, "Strong and Weak Emergence", *The Re-Emergence of Emergence*, ed. Philip Clayton - Paul Davies (New York: Oxford University Press, 2006), 244–246.
[366] Chalmers, "Strong and Weak Emergence", 245.
[367] Chalmers, "Strong and Weak Emergence", 246.
[368] William Hasker, "On Behalf of Emergent Dualism", *In Search of the Soul: Four Views of the Mind-Body Problem*, ed. Joel B. Green - Stuart L. Palmer (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2005), 272–273.

Zuhur sonucunda ortaya çıkan şey, daha önce orada olmayan yepyeni bir şeydir. Bu yeni şey bir nitelik olduğu takdirde ona zuhur eden veya zuhursal nitelik adı verilir. Bir zuhursal nitelik, yalnızca kendisini oluşturan yapılar incelenerek ortaya çıkması tahmin edilebilir bir şey değildir. Pekâlâ, yalnızca bir şeylerin belirli bir biçimde bir araya gelmesi sonucunda, daha önce orada olmayan bir şey nasıl ortaya çıkarabilir? Güçlü zuhurculara göre, zuhurun hangi koşullarda gerçekleştiğine ilişkin ortaya atılan yeni kanunlardan daha fazla açıklama beklememek gerekir. Diğer bir ifadeyle, "x elementleri ve yapıları, y şeklinde bir araya geldiklerinde, ortaya z zuhur eder" tarzında bir açıklamadan fazlası beklenmemelidir. Revonsuo'nun da belirttiği gibi:

> Yapabileceğimiz en iyi şey; evet, bilinç bu beyinden belir(iver)mektedir [zuhur etmektedir] diyen bir kuram kurmak ve sonra sadece bu iki gerçeklik arasındaki bağıntıları sıralamaktır: Z türünden bir beyin etkinliği gerçekleştiğinde Q türündeki bir bilinç deneyimi belir(iver)ir vs. Ancak burası, bilimsel açıklamanın son bulmak zorunda olduğu yerdir. Bilinçli niteliklerin beyin etkinliğinden nasıl ortaya çıktığını veya bu tür öznel durumların neden sadece beyin tarafından yaratılması gerektiğini hiçbir zaman anlayamayacağız.[369]

Dolayısıyla, güçlü zuhurda, yeni niteliklerin beyinden nasıl çıktığını yalnızca parçacıklar arasındaki etkileşimle anlamak mümkün değildir. Yalnızca, belirli yapıların belirli nitelikleri ortaya çıkardığı söylenebilir. Ya da bu mikro-yapıların, söz konusu makro niteliklere neden oluşu, Samuel Alexander'ın meşhur ifadeleriyle, "tabii bir dindarlıkla" (*with natural piety*) kabul edilmelidir.[370] Tıpkı, fizikte atom-altı parçacıkların davranışlarına ilişkin hükümler verirken, onları gözlemleyerek, onların davranışları ve sahip oldukları güçler hakkında yargılara varıldığı gibi, zuhur olayında da makro-yapıların nasıl davrandığını belirlemek deney ve gözleme kalmıştır.

Zihinsel niteliklerin veya bilincin beyinden nasıl zuhur ettiğinin açıklanamayacağını ve öyle kabul edilmesi gerektiğini öne süren güçlü zuhurculuğun iki farklı versiyonu bulunmaktadır. Bunlardan biri, zuhurun anlaşılmasındaki gizemi bizim bilişsel yetilerimize yükleyen gizemciliktir (*mysterianism*). Diğeri ise zuhur olayının ilksel (*primitive*) ve daha fazla analiz edilemez bir gerçek olduğunu düşünen zuhurculardır. Colin McGinn tarafından öne sürülen ve Owen Flanagan gibi felsefeciler tarafından da benimsenmiş olan gizemcilik, bilincin nasıl ortaya çıktığını mutlak anlamda bilemememizin nedenini bilişsel yetilerimizin eksikliğine yükler. Yani gizemcilere göre insan türü, zuhuru anlayabilecek kapasiteye sahip değildir. Tıpkı

---

[369] Revonsuo, *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*, 73.
[370] Samuel Alexander, *Space, Time and Deity* (London: Palgrave Macmillan UK, 1966), 1/47.

bir maymunun *Türlerin Kökeni* kitabını okuyup evrim teorisini anlayamaması gibi insan türü de bilincin ortaya çıkışını anlayabilecek seviyede değildir.[371] Ancak onlara göre bilincin barındırdığı bu gizem, onun tabiat üstü bir varlık veya fenomen olduğu anlamına gelmez. O yine de tabiatın bir parçasıdır.[372] Diğer güçlü zuhurcular ise, bilişsel yetilerimizden bağımsız olarak bilincin ortaya çıkışı hadisesinin, kendi başına anlaşılamaz olduğunu düşünür. Bunlara göre, daha zeki veya bilişsel olarak daha gelişmiş bir tür olsaydık bile bilincin beyinden ortaya çıkışını anlayamazdık.[373]

Hangi bilinç kuramının doğru olduğu hakkında bir uzlaşıma varılabilmiş değildir. Böyle bir uzlaşım için belki de son cevabı bilimsel gelişmeler verecektir. Güçlü zuhurculuk bile, doğrulanmak için beyinle alakalı tüm gizemlerin çözülmesine muhtaçtır: Eğer beyinle alakalı her şey keşfedilir ve buna rağmen zihinsel fenomenlerin beyinden nasıl çıktığı sorunu çözülemezse, bu durum güçlü zuhurculuk lehine iyi bir kanıt olarak görülecektir. Ancak beyni tamamıyla anladığımız takdirde, beyindeki faaliyetlerin bir bilince yol açıp açamayacağını net bir şekilde söyleyebiliriz. Bu gelişmeler sağlanmadıkça, bilincin beyinden nasıl zuhur ettiğinin anlaşılamayacağı şeklindeki argümanlar –bu argümanların bazılarına "Makineler Düşünebilir mi?" başlığı altında değinmiştik– genel kabul görmeyecek gibidir.

Şimdi, zuhur hakkındaki bu genel bilgilerden sonra, teistik-materyalizmle ilişkili olarak daha özel bir zuhur anlayışına yakından bakabiliriz. İnceleyeceğimiz bu görüş, günümüzdeki materyalist teistler arasında saygınlığı olan, O'Connor'ın ortaya koymuş olduğu zuhurcu bireycilik (*emergent individualism*) görüşüdür. Bu görüşe göre insan, zuhur eden nitelikleriyle birlikte, beden cevherinin toplamıdır.

2.2. O'Connor'ın Zuhur Düşüncesi: Zuhurcu Bireycilik

O'Connor'a göre insan, biyolojik bir organizma olmakla birlikte, (bilinç gibi) yapısal-olmayan (*nonstructural*) basit niteliklere sahip bir varlıktır. Yapısal-olmayan ifadesiyle kastedilen şey, kendisinin ortaya çıkmasına neden olan daha basit yapıların veya niteliklerin toplamından ibaret olmamasıdır. O'Connor'ın tanımıyla: "[B]ir nitelik, ancak ve ancak, o niteliğin örneksenmesi, nesnenin kendisi veya parçaları tarafından, daha temel niteliklerin örneksenmesinde kısmen bile içerilmiyorsa yapısal-değildir."[374] Zuhursal nitelik, nesnenin bileşenleri arasındaki bir bağıntı değildir. Bu yapıların üzerinde ve bütüncül bir şeydir. Bu

---

[371] Colin McGinn, *The Mysterious Flame : Conscious Minds in a Material World* (New York: Basic Books, 1999), 101.
[372] McGinn, *The Mysterious Flame : Conscious Minds in a Material World*, 209.
[373] Revonsuo, *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*, 74.
[374] Timothy O'Connor - Kevin Kimble, "The Argument from Consciousness Revisited", *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, ed. Jonathan L. Kvanvig (New York: Oxford University Press, 2011), 3/113.

nedenle zuhursal nitelikleri ortaya çıkaran altyapı ile nitelikler arasındaki ilişki, gerçekleşme (*realization*) ilişkisi değil, nedensel bir ilişkidir. Diğer bir ifadeyle söz konusu altyapı, zuhursal niteliğin ortaya çıkışına "neden olur."[375] Yeni bir niteliğin ortaya çıkması nedeniyle O'Connor, bunu *ontolojik zuhur* olarak da adlandırmaktadır.[376]

Yapısal niteliklerin anlaşılması, yapısal-olmayan niteliklerin anlaşılmasını kolaylaştıracağı için bir yapısal nitelik örneğine yer verebiliriz. Bir masanın ağırlığı, yapısal bir niteliktir. Zira onun ağırlığı, kendisini oluşturan parçalardan ve bu parçaların aralarındaki ilişkilerden farklı bir şey değildir. Diğer bir ifadeyle "Bu masa 50 kilodur" denildiğinde, "50 kilo olma" niteliği masanın parçalarından hareketle anlaşılamayacak bir şey değildir. Yapısal niteliklerin aksine yapısal-olmayan nitelikler, parçaların veya parçalar arasındaki ilişkilerin açıklayamadığı türden niteliklerdir. Eğer masanın sahip olduğu ama parçalarının bir toplamından ibaret olmayan bir nitelik olsaydı, bu yapısal-olmayan bir nitelik örneği olacaktı.

O'Connor gibi zuhurcular, bazı canlıların sahip oldukları zihinsel niteliklerin, onları oluşturan temel parçacıkların bir ürünü olmayabileceğini düşünürler. Bu düşünceye göre organizmalar, belirli bir karmaşık seviyeye ulaştığında, parçalarında bulunmayan ve onlar arasındaki ilişkilerle açıklanamayan bazı nitelikler ortaya çıkar. Bu yeni (zuhursal) nitelikler, organizma bütününe aittir, parçalarına değil. Böylece zuhur, bileşik nesnelerin basit (yapısal-olmayan) niteliklere sahip olabilmelerini mümkün kılar. Zihinsel nitelikler de, O'Connor'a göre, insan organizmasının sahip olduğu ama bu organizmanın parçalarına indirgenemeyen türden niteliklerdir. Onlar, bileşik nesneyi (organizma) oluşturan mikro-yapılardan zuhur ederler ve varlıkları, bu sistemin devamına bağlıdır.[377]

Güçlü zuhuru daha iyi anlayabilmek adına bir düşünce deneyi kurgulayabiliriz. Hiçbir güçlü zuhurun gerçekleşmediği bir evren düşünelim. Bu evren, yalnızca, kendisini oluşturan temel parçacıkların (atom-altı/mikro parçacıklar) ve bunlar arasındaki ilişkilerin anlaşılması yoluyla açıklanabilir bir evren olacaktır. Ancak güçlü zuhur varsa, evrenin böyle olması mümkün değildir. Zira güçlü zuhurda mikro parçacıklar, özgün nedensel güçlere sahip oldukları gibi, onların birleşimlerinin oluşturduğu makro nesneler de kendilerine özgü niteliklere sahip olabilir. Bu nedenle, O'Connor'a göre, evrendeki gerçek varlıkların yalnızca mikro parçacıklar ve zuhursal niteliklere sahip olan makro yapılar olduğu ifade edilebilir. Zira zuhursal niteliklere

---

[375] Timothy O'Connor - Jonathan D. Jacobs, "Emergent Individuals", *The Philosophical Quarterly* 53/213 (Ekim 2003), 541.
[376] Timothy O'Connor - John Ross Churchill, "Nonreductive Physicalism or Emergent Dualism? The Argument from Mental Causation", *The Waning of Materialism*, ed. Robert C. Koons - George Bealer (New York, 2010), 276–277.
[377] O'Connor - Wong, "The Metaphysics of Emergence", 663–664.

sahip olmayan bileşimler, O'Connor'ın ifadeleriyle, "basit parçacıklar ve bunların birbirleriyle ilişkilerinden fazla bir şey değildir."[378] Ancak zuhursal niteliğe sahip bileşik nesneler bundan daha fazlasıdır. Örneğin, zihnin öznel ve fenomenal nitelikleri, O'Connor'a göre, evrendeki resmin yalnızca fiziksel ilişkilerden ibaret olmayacağına işaret eder. En azından zihinsel nitelikler hesaba katıldığında, evrene dair olgular, yalnızca fiziğin bize göstermiş olduğu parçacıklar ve aralarındaki etkileşimden fazlasını içeriyor gibi gözükmektedir. Zihne ait bu yeni niteliksel tabiat, O'Connor'a göre, makro-seviyede zuhur eden farklı niteliklerin varlığını kabul etmek için bir gerekçe oluşturmaktadır. Zuhurculuğu kabul edilebilir kılan bir diğer gerekçe de zihinsel niteliklerin nedensel etkileri hakkında realist bir tutuma yer bırakmasıdır. Yalnızca parçacıkların nedensel güçlere sahip olduğu bir evrende, zihin veya fenomenal bilinç gibi makro bir yapının kendine özgü bir nedensel etkisinden bahsedilemez. Zira böyle bir evrende, tüm nedensel güçler, parçacıklar arası etkileşime indirgenebilir. Ancak O'Connor'ın zuhurcu görüşü, evrende yalnızca mikro-yapıların değil, makro-yapıların da nedensel olarak etkin olabilmesine kapı aralar. Tıpkı bir elektronun eksi yüklü olma niteliği olduğu gibi, bazı makro yapılar da kendilerine özgü niteliklere sahip olabilir. Bir elektronun sahip olduğu eksi yük sayesinde belirli etkileşimlere girebilmesi gibi bir canlı da sahip olduğu bir zihinsel nitelikler sayesinde farklı nedensel etkileşimlerde bulunabilir. O'Connor'ın güçlü zuhur anlayışına göre insan da böyle bir makro yapıdır. Bilincin veya zihinsel nedenlemenin insanın bileşenleriyle açıklanamadığı düşünüldüğünde, bu durum, onların insanda olmadığı veya bir yanılsama olduğu anlamına gelmez. Çünkü bir makro-yapı olarak insan (veya bilinçli başka bir canlı), bu tür özgün niteliklerin taşıyıcısı olabilir.[379]

Şimdi şunu sorabiliriz: Yeni bir nitelik tam olarak ne zaman veya hangi seviyede bir makro yapıya erişildiğinde zuhur eder? Makro-yapıya ait bir niteliğin ilk defa ortaya çıktığı yapısal düzeye "karmaşıklık eşiği" diyelim. Bu eşiğin tam olarak neresi olduğunu, gereken karmaşıklık düzeyine erişmeden önce kestirmek –en azından eldeki verilerle– mümkün değildir. Ancak bir defa yeni nitelik ortaya çıktıktan sonra karmaşıklık düzeyiyle alakalı kuramlar geliştirilebilir. O'Connor'ın ifadeleriyle:

> Ampirik açıdan bu eşik keyfîdir: Evren anlayışı tümüyle gereken karmaşıklığın alt düzeylerinden çıkarılmış teorilerden oluşan bir teorisyen tarafından öngörülemez. Böyle bir teorisyenin en iyi durumda anlayacağı şeyler, basit fiziksel varlıkların lokal belirleyici etkileşimsel eğilimleridir (*determinative interactive dispositions*). Ancak ona

[378] O'Connor - Jacobs, "Emergent Individuals", 550.
[379] Timothy O'Connor, *Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will* (New York: Oxford University Press, 2002), 110–112.

gizli olan şey (her bir basit varlık tarafından sahip olunan) zuhursal bir durum oluşturma yatkınlığıdır.[380]

O'Connor'a göre evrendeki basit parçacıklar, belirli nitelikler ortaya çıkarma eğilimlerine sahiptirler. Ancak bu eğilim, gerekli karmaşıklık düzeyine erişim sağlanmadıkça ve yeni nitelikler ortaya çıkmadıkça öngörülemez.

Zuhurun (var olduğu kabul edildiği takdirde) nasıl gerçekleştiği meselesi hala tartışmalıdır. Ancak, zuhur teorisini kabullenen filozof ya da bilim insanları, bu olayın nasıl gerçekleştiğini bildikleri için değil, eldeki verilerle uyumlu gördükleri için bu teoriyi kabul ederler. Dolayısıyla zuhurla alakalı olarak geliştirilen teoriler, bunun nasıl olması gerektiğiyle alakalı varsayımlar içerir. O'Connor ve öğrencisi Hong Yu Wong'un birlikte ortaya koymuş oldukları "dinamik zuhur modeli" de bu varsayımlardan biridir. Onlar, zihinsel durumların ortaya çıkışıyla alakalı basit bir zuhur şeması oluşturmaya çalışırken, bunun yalnızca basit bir fikir olduğunu vurgulamaktadırlar.[381]

Dinamik Zuhur Modeli

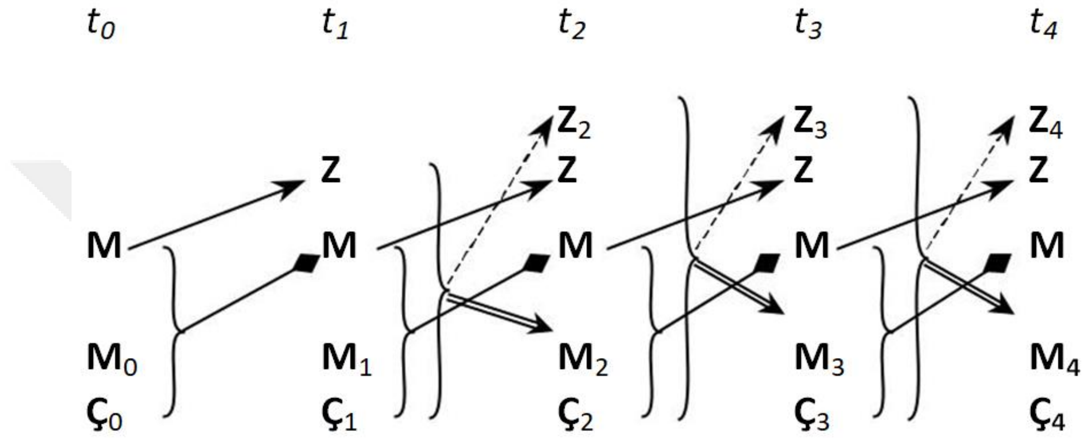
Wong ve O'Connor'ın ileri sürdükleri dinamik zuhur modeli, birleşik yapının zamansal özdeşliğini açıklamayı da hedeflemektedir. Zira zaman boyunca bileşenleri itibariyle sürekli değişime maruz kalan bileşik yapıların, nasıl aynı oldukları yani zamana nasıl dayandıkları önemli bir sorudur.

Şimdi, Wong ve O'Connor'ın dinamik modelini özetlemeye çalışalım. Bu model, bedenin/beynin, zamansal olarak kendisinden sonra gelen zihinsel nitelikleri nedensel bir etkiyle ortaya çıkardığı iddiasını taşır ve bunun nasıl olduğunu göstermeye çalışır.[382] Zuhurun, belirli karmaşık yapılar tarafından gerçekleştiği ifade edilmişti. O'Connor'a göre temel nitelikler, iki tür nedensel eğilime sahiptir. Birincisi, organizasyona bağlı olmayan ve atomların kendi başlarına sahip olabildikleri türden eğilimlerdir; örneğin, bir elektronun, sahip olduğu eksi yük nedeniyle diğer eksi yüklü parçacıkları itme eğiliminde olması gibi. İkincisi ise bu parçacıkların belirli diğer parçacıklarla doğru şekilde bir araya gelmesi sonucunda yeni zuhursal nitelikler ortaya çıkarma eğilimleridir.[383] Bu ikinci türden nedensel sürece ilişkin dinamik modelin işleyişini şöyle özetleyebiliriz. İlk olarak, (beyin gibi) nörofizyolojik bir M yapısının, t_0 zamanında, yeterli karmaşıklık eşiğine ulaşarak zuhursal bir durum olan Z'ye neden olduğunu varsayalım. Bu durumda M, parçalarının sıradan etkileşimleri dışında fazladan

[380] O'Connor - Wong, "The Metaphysics of Emergence", 664–665.
[381] O'Connor - Wong, "The Metaphysics of Emergence", 665–666.
[382] Timothy O'Connor, "Emergent Properties", ed. Edward N. Zalta, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2015).
[383] O'Connor - Kimble, "The Argument from Consciousness Revisited", 3/136.

nedensel bir etkide bulunduğu için artık bileşik bir nesne haline gelmiştir. Ancak bu bileşik nesne, t_0 zamanında kendisini oluşturan parçalarına (M_n) dayansa bile, bu parçaların sayısal bir toplamından (M_n) ibaret değildir.[384] Zira o, artık yeni niteliklere sahiptir. Böylece bileşik nesne, kendisini oluşturan parçaların toplamıyla özdeş olmadığından –bu parçalar toplamından fazlası olduğundan– onlardan farklı bir özdeşlik kriterine sahiptir. Böylelikle o, parçalar toplamı zamanla değişime uğrasa bile dinamik bir yapı olarak varlığını sürdürebilir.

Dinamik zuhur modelinde zamansal sürekliliğin ve değişimlerin nasıl gerçekleştiğine ilişkin Wong ve O'Connor'ın öne sürdükleri şekil şöyledir:[385]



Şekil 1. S sisteminin zamansal dinamik evrimi

$Ç_n$: Çevre M: Karmaşık Maddi Yapı (*Configuration*)

M_n: Bileşik Yapıyı Oluşturan Parçacıklar

Z: Temel Zuhursal Durum (Görsel farkındalık eğilimi vb.)

Z_n: Zuhursal Durum (Kırmızı elmayı görme vb.)

⟶ Temel zuhursal durumun (Z) aşağıdan-yukarıya nedenlenmesi (*upward causation*)
---➤ Z_n üst-zuhursal durumunun nedenlenmesi
—◆ Zuhuru sürdüren M nedensel yapısının muhafazası
⟹ Kapsamlı yatay nedenleme (yukarıdan-aşağı nedenleme dahil)

Wong ve O'Connor'ın, "bu basit diyagramın, zihinsel unsurların karmaşık dizgesiyle birlikte bilfiil bir zihinsel süreci temsil ettiğini varsaymak absürt olacaktır"[386] şeklindeki uyarısını dikkate alarak, bu diyagramı açıklamaya girişebiliriz. Sıradan bir zihinsel durum olan kırmızı elma imgesinin ortaya çıkışını bu şema bağlamında inceleyelim. Kırmızı bir elmayla

[384] Timothy O'Connor, "For Emergent Individualism", *The Blackwell Companion to Substance Dualism,* ed. Jonathan Loose vd. (New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2018), 374.
[385] Şeklin orjinali için bkz. O'Connor - Wong, "The Metaphysics of Emergence", 666; Ayrıca bkz. Timothy O'Connor, "Causality, Mind and Free Will", *Soul, Body, and Survival,* ed. Kevin Corcoran (Ithaca: Cornell University Press, 2001), 52–53.
[386] O'Connor - Wong, "The Metaphysics of Emergence", 666.

karşılaştığımızda, ona dair bir ‘kırmızı elma’ resminin zihnimizde oluşmasını sağlayan bir yatkınlığa sahip olmamız gerekir. Şemada bu yatkınlık Z (temel zuhursal durum) ile temsil edilmektedir. Dolayısıyla kırmızı elma ile karşılaştığımızda –halüsinasyon durumlarını bir kenara bırakırsak– zihnimizde buna dair bir imge oluşmasının sebebi, sahip olduğumuz bu yatkınlıktır. Z yatkınlığının zuhur etmesine neden olan şey de M karmaşık yapısıdır. Yani bu karmaşık yapı M, t_0 anında, görsel farkındalığa dair bir yatkınlığa (Z) neden olur. Böylece t_1 anında bir kırmızı elma gördüğümüzde bu yatkınlık Z, t_1’deki S sisteminin toplam fiziksel durumuyla birlikte, kırmızı elmanın görsel farkındalığına (Z_2) neden olur. Tüm bunlar, yalnızca aşağıdan yukarıya yani maddi yapıdan zihinsel yapıya doğru bir nedenlemede bulunmakla kalmazlar; aynı zamanda bir sonraki (t_1 anındaki) fiziksel yapıyı oluşturan parçalar üzerinde (M_2) de etkide bulunurlar. Dolayısıyla zuhursal yapı, zamansal süreç boyunca tüm sistem üzerinde etkisini sürdürür.[387]

Dinamik zuhur modelini basitleştirmek adına $Ç_n$ yani çevresel koşulları yukarıdaki anlatıma dahil etmedik. Ancak $Ç_n$’nin bu anlatımdaki rolü tahmin edilebilirdir. Zira $Ç_n$ organizmanın yakın çevresindeki etkileşim alanını temsil etmektedir. Zuhurun gerçekleşebilmesi çevresel koşulların da uygunluğunu gerektirecektir. Farklı çevresel koşullar, zuhursal sürecin farklı türde gerçekleşmesine neden olabilir.

Bu dinamik modelde, yapısal ve zuhursal niteliklerin tamamı –şekilde görüldüğü gibi– bir sonraki yapıya nedensel etkide bulunur. Bu sebeple zuhursal sistemdeki nedensellik, bütüncüldür (*holistic*): Yalnızca aşağıdan-yukarı bir nedenleme değil, yukarıdan-aşağıya (zihinsel) nedenleme de mevcuttur.[388] Bu durum, felsefenin diğer bir meselesi olan özgür iradeyle de oldukça yakından alakalıdır.

Zihinsel Nedenleme

Zihinsel niteliklerle ilgili diğer bir tartışma da onların nedensel güçlere sahip olup olmadığı hususundadır. Bu tartışma zihinsel nedenleme tartışması olarak da bilinir. Zihinsel niteliklerin, sıradan yapısal niteliklerden yani sistemin kendi niteliklerinden farklı olduğunu iddia eden zuhurcular, bu niteliklerin nedensel işlevlerinin olup olmadığı konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Chalmers gibi bazı zuhurcular –en azından bir zamanlar– zihinsel niteliklerin herhangi bir nedensel güçlerinin bulunmadığını iddia ederek epifenomenalist bir görüş benimserken, Searle ve O’Connor gibi zuhurcular, zihnin nedensel güçlere sahip

---

387 O’Connor - Wong, “The Metaphysics of Emergence”, 666–667; O’Connor, “Causality, Mind and Free Will”, 52–53.
388 O’Connor - Wong, “The Metaphysics of Emergence”, 672–673.

olduğunu düşünürler. Searle ve O'Connor'a göre zihinsel niteliklerin nedensel etkilerde bulunamayacağı iddiası, her günkü tecrübelerimizle açıkça çelişir. En basit örnek, su içmek için mutfağa yönelmenizdir. Size niçin su içtiğiniz sorulsa, "çünkü susadım" yahut "su içmek istedim" veya "sağlığım için su içmem gerektiğini düşünüyorum" dersiniz. Saydığınız tüm sebepler "arzu, niyet veya düşünce" gibi zihinsel nitelikler içerir. Dolayısıyla sizi su içme davranışına iten şeyin zihinsel olduğunu ifade edersiniz. Ancak zihnin nedensel güçlere sahip olamayacağı iddiası, bunun tersini söyler. Su içmenizin nedeni size zihinsel bazı arzularınızmış gibi gözükebilir. Fakat su içmenizin asıl nedeni, beyinde gerçekleşen bazı fiziksel olaylardır. John Searle, Chalmers'ın epifenomenalist iddialarını şöyle eleştirir:

> Bu cümleleri, okumayı bilinçli bir şekilde istediğiniz için okuduğunuzu düşünüyorsanız, Chalmers size yanıldığınızı söyleyecektir. Fiziksel olayların yalnızca fiziksel açıklamaları olur, dolayısıyla bilincin sizin davranışlarınızda ya da herhangi başka birinin davranışlarında hiçbir açıklayıcı rolü yoktur.
>
> […]
>
> Eğer insan psikolojisinin nasıl işlediğine dair bildiğimiz bir şeyler varsa, o da bilinçli arzuların, eğilimlerin, tercihlerin vs. insan davranışını etkilediğidir. Örneğin ben sık sık su içerim, çünkü susuyorum. Eğer Chalmers gibi gerçekle tutarlı olmayan bir felsefi sonuca ulaşıyorsanız, geriye dönmeli ve önermelerinizi gözden geçirmelisiniz. Elbette bilimin bir gün bu konuda hata yaptığımızı gösterme ihtimali düşünülebilir, ancak bu büyük bir bilimsel devrimi gerektirir ve böyle bir devrim, kendisinin yaptığı gibi, oturulan yerden üretilen kuramlarla gerçekleşmez.[389]

Zihinsel nedenlemenin gerçekliği kadar, böyle bir nedenlemenin nasıl mümkün olduğu da önemli ve cevabı oldukça zor bir sorudur. Maddi şeyler arasındaki etkileşime sürekli olarak şahit oluruz. Aslında, zihinsel olayların da birçok şeye neden olduğunu biliyoruz. "Bunları kıskandığı için yaptı" derken kastettiğimiz gibi. Ancak bu tür zihinsel durumlar ve fiziksel çıktılar arasındaki etkileşimin tam olarak nasıl gerçekleştiğini bilmiyoruz. Tek bildiğimiz beyindeki belirli nörokimyasal aktiviteler ve nöronlar arası etkileşimler sonucunda bedenin harekete geçtiğidir. Yani yalnızca fiziksel olaylar arasındaki etkileşimlerden bilimsel anlamda haberdarız.

Pekâlâ, zihinsel olaylar ve fiziksel olaylar arasında nasıl bir etkileşim vardır? Ya da var mıdır? Daha önce de belirtildiği üzere evrende eğer hiçbir zuhur olmayacak olsaydı, evrendeki tüm varlıklar, yalnızca fiziğin bize gösterdiği (ya da gelecekte göstereceği) parçacıklardan ibaret olacaktı. İnsanlar ve hayvanlar da dahil olmak üzere hiçbir nesne, bir grup parçacığın bir

---

[389] Searle, *Bilincin Gizemi*, 134–135.

araya gelmesine verilen pratik isimlerden başka bir anlam taşımayacaktı. Çünkü tüm nedensellikler, nitelikler ve ilişkiler, temel parçacıkların bu niteliklerine bağlı olacaklardı. Ancak O'Connor ve Jacobs'a göre evrende bileşik nesneler mevcuttur. Onlara göre, bir bileşik nesne olabilmek, bütüncül bir yapı oluşturan zuhursal niteliklere sahip olmaya bağlıdır.[390] Onlar, yalnızca insanların bileşik nesne oluşları üzerinde odaklandığı için ben de diğer nesnelerin neler olduğuna veya olabileceğine değinmeyeceğim. Örneğin insan, sıradan yaşayış tarzı içerisinde bile sürekli olarak farkında olduğu bir nedensel güce sahiptir: Zihinsel nedenleme. Çoğu eylemimiz için geçerli olan, "arzu, irade gibi zihinsel nitelikler sonucunda belirli davranışların gerçekleşmesi" şeklinde işleyen zihinsel nedenleme, O'Connor'a göre, sağduyumuzun bahşettiği önemli bir veridir ve aksi kanıtlanana kadar da doğru kabul etmemiz gerekir.[391]

Bu zihinsel nedenlemenin yani yukarıdan-aşağıya (*top-down*) sebepliliğin teorik açıdan zuhurcu anlayışta nerede durduğuna kısaca değinelim. Şimdi ortaya koyacağımız ontolojinin tamamıyla O'Connor, Wong ve Jonathan Jacobs gibi bazı zuhurculara ait olduğunu belirtelim. Yine de zuhurculuk, şimdi ortaya konulacak ontolojik görüşlerle birlikte savunulmak zorunda değildir. Zira bu tür bir zuhurcu anlayışa yakın duran birçok görüş, O'Connor ve diğerlerinin benimsediği ontolojiyi kabullenmek istemezler. Ayrıca ileride göreceğimiz üzere, bu ontoloji ile zuhurcu anlayışın bağdaştırılması henüz tamamlanmamış bir projedir. Bu çalışmada ele alınacak olan diğer görüşlerin savunucularının çoğu da bu ontolojiye karşıdırlar. Şimdi O'Connor'ın (vd.) ontolojik kabullerine bir göz atalım.

O'Connor'a göre nedensel güçler ya niteliklerle özdeştirler ya da niteliklerin özdeşlik koşulları içerisinde yer alırlar. Bu güçler (*power*), evrenin nedensel-olmayan nitelikleriyle açıklanamazlar yani ilkseldirler. Bir nevi nedenselliğin yapıtaşlarıdırlar. Nesneler, sahip oldukları nitelikler sayesinde evrende nedensel etkilerde bulunurlar. Nedensel bir niteliğin örneksenmesi, evrenin gidişatında bir değişikliğe neden olur ya da evrenin niçin başka bir şekilde değil de bu şekilde devam ettiğini açıklar.[392]

Nedensel güçlerin kaynağı olan nitelikler, O'Connor'a göre, nesnelerin kendilerinde bulunur. Bir diğer ifadeyle onlar, nesnelerin "oluşturucu parçalarıdırlar" –atomlar gibi yekûna ait parçalar olmasalar da. O'Connor'ın niteliklere nedensel güçler atfetmesi ve onları

---

390 Timothy O'Connor - Jonathan D. Jacobs, "Emergent Individuals and the Resurrection", *European Journal for Philosophy of Religion* 2/2 (23 Eylül 2010), 76.

391 Timothy O'Connor, "The Emergence of Personhood: Reflections on The Game of Life", *The Emergence of Personhood: A Quantum Leap*, ed. William Jaworski (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2015), 156–157.

392 O'Connor - Churchill, "Nonreductive Physicalism or Emergent Dualism? The Argument from Mental Causation", 262.

“oluşturucu parçalar” olarak nitelemesi bazı ontolojik kabulleri de beraberinde getirir. Zira niteliklerin veya tümellerin nesnelere dahil olup olmaması meselesi ontolojik anlayışlar bağlamında farklılık gösterir. Örneğin Platoncu tümeller anlayışı, niteliklerin oluşturucu parçalar olduğu anlayışıyla çelişir. Zira Platoncu görüşe göre zamanın ve mekânın dışında olan soyut ve ezelî tümellerin, zamansal ve mekânsal nesnelerle nasıl ilişkiye geçtiği açık değildir. Dolayısıyla O’Connor’a göre Platoncu bir anlayış, niteliklere nedensel güçler bahşedemez. Örneğin bir e^- elektronunun, sırf aşkın bir tümelle kurduğu dışsal bir ilişki nedeniyle belirli türden sebep-sonuç ilişkilerine girebilmesi O’Connor’a göre anlaşılır değildir.

Bu sebeple O’Connor, niteliklerin gerçekten nedensel güçlere sahip olabilmesi için nesneye içkin (*immanent*) olmaları gerektiğini düşünür. Yani nitelikler, O’Connor’a göre içkin-tümellerdir (*immanent-universals*). Örneğin bir e^- elektronu, eksi yüke sahip olma içkin-tümelini/niteliğini taşır ve bu nitelik onun belirli türde bağ kurmasını sağlar. Diğer bir ifadeyle sahip olduğu nitelikler, elektrona belirli bir nedensel eğilim sağlar. Tıpkı elektronun sahip olduğu eksi yüklü olma niteliği gibi zuhursal nitelikler de ortaya çıktıkları sisteme nedensel güçler bahşeder. O’Connor’ın örneği şu şekildedir:

> [B]elirli bir protein molekülü zuhursal niteliklere sahip olacak olsaydı, bu molekülün mikroskobik seviyedeki süregiden dinamikleri, onun alt-düzey parçacık sistemlerinin dinamiklerini tümüyle anlayarak yorumlayan ideal bir parçacık fizikçisinin beklentilerinden ayrıştırılabilir şekillerde farklılaşırdı. Bu farklılaşımın tabiatı ve derecesi, zuhursal niteliklerin moleküle yaptığı belirgin katkıları anlamamız için bir temel sağlardı.[393]

Zuhursal niteliklerin bulunduğu bir sistem, farklı türden neden-sonuç ilişkilerine gireceği için, parçacıkların oluşturduğu sıradan bir toplamdan (yekûndan) farklı olacaktır.

Öte yandan O’Connor, Hume’un demet (*bundle*) teorisini de reddeder. Yani nesneler, birer nitelik demetleri değildirler. Onları birleştiren bir zemin/dayanak (*substratum*) her zaman bulunur –kendi başına niteliklere rastlamak mümkün değildir. Dolayısıyla basit bir nesne veya bir parçacık, şu iki şeyden meydana gelir: Bir dayanak ve bazı içkin-tümeller.[394]

Şimdi bu niteliklerin, özgür iradeye nasıl bir kapı araladığı meselesine değinelim. Dinamik modele göre zuhur eden niteliklerin hem fiziksel hem de zihinsel etkilerinin olduğunu yani hem aşağı hem de yukarıya dönük etkide bulunabildiklerini ifade etmiştik. Zuhursal sistemde ortaya çıkan nitelikler, sisteme yeni nedensel güçler kazandırırlar. Ortaya çıkan bu

---

[393] O’Connor - Churchill, “Nonreductive Physicalism or Emergent Dualism? The Argument from Mental Causation”, 278.

[394] O’Connor, “For Emergent Individualism”, 373–374.

nitelikler zihinseldirler ve bu zihinsel nitelikler hem beden hem de zihin üzerinde etkide bulunabilir. Onların etkide bulunabilmesini sağlayan şey, sahip oldukları yeni güçlerdir. Zuhursal nitelikler, O'Connor'a göre, bir elektronun eksi yüke sahip olmasıyla eşit derecede temel ve indirgenemez güçler barındırabilir. Zuhurla ortaya çıkan niteliklerin tek farkı, yalnızca bileşik sistemlerde bulunuyor olmalarıdır.[395] Böylelikle bileşik nesne, zuhur eden yeni zihinsel nitelikler sayesinde, oluşturucu parçaları üzerinde birtakım etkilerde bulunma imkânı tanır.

Kısaca, nitelikler, nesnelerin oluşturucu parçalarıdırlar. Nesneler bir dayanak ve onun üzerinde toplanan niteliklerden oluşurlar. Bu nitelikler, aynı zamanda nesnelerin nedensel eğilimlerini de belirler. Örneğin eksi yüklü bir elektron, bu eksi yüklü olma niteliği sayesinde diğer nesnelerle (mesela protonla) belirli bir nedensel ilişki içinde olur. İnsan da kendisini oluşturan parçaların aralarındaki etkileşimden farklı niteliklere sahiptir. Bu yeni nitelikler, insana farklı türden nedensel güçler bahşeder (zihinsel nedenleme gibi). Dolayısıyla zihinsel niteliklere sahip varlık, parçalarının hareketleri dışında nedensel güce sahiptir ve bu da onun özgür olabilmesi için kapı aralar.

Evrenin Nedensel ve Fiziksel Kapalılığı

Özgürlükle alakalı akla gelebilecek diğer bir sorun ise günümüz bilim çevrelerinde kabul gören bazı yasalardan kaynaklanır. Bunlar, "evrenin nedensel kapalılığı" (*causal closure*), enerji ve "momentumun sabitliği" gibi yasalardır. Bu tür yasalar sıklıkla yukarıdan-aşağıya bir nedenlemenin önünde engel olarak görülür. Zira evrendeki tüm nedenlilik, onu oluşturan parçacıklar ve bunlar arasındaki ilişkilerden kaynaklanıyorsa, evrenin herhangi bir yerinde bunlardan farklı bir nedene rastlanmayacaktır. Örneğin yalnızca a, b, c atomlarından müteşekkil bir evren düşünün. Bu evrende bekleyebileceğiniz tüm nedensellik a, b, c atomlarının sahip oldukları nedensel güçlerden ibaret olacaktır. Bu evrende a, b, c atomlarının bir araya gelerek d nesnesini oluşturması ve bu d'nin kendine özgü nedensel güçlere sahip olması, evrenin nedensel olarak kapalı olmadığını gösterecektir. Çünkü bu evrendeki nedensellik yalnızca oradaki a, b, c atomlarının bireysel güçleriyle sınırlı olmayacaktır.

Güçlü zuhurculuğun nedensel kapalılığa karşıt iddialarda bulunduğunu görmek zor değildir. Bu nedenle O'Connor da nedensel kapalılık yasasını reddeder.[396] Yine aynı nedenle güçlü zuhurculuğun, günümüz natüralist çevrelerinde pek kabul görmediğini söylemek mümkündür. Ancak böyle bir yasanın reddi, gerçek anlamda ortaya çıkarılmış bilimsel bir

---

[395] O'Connor - Churchill, "Nonreductive Physicalism or Emergent Dualism? The Argument from Mental Causation", 277.
[396] O'Connor - Jacobs, "Emergent Individuals", 542.

verinin inkârı olarak görülmemelidir. Zira bu yasa, evrendeki nedensel ilişkileri hesaplamak veya ortaya çıkarmak suretiyle yapılmış bir çıkarım değildir. Daha ziyade küçük ölçekli deneylerin, nedensel olarak bilinmeyen girdilere kapalı bir ortamda yapıldığına ilişkin bir varsayımdır. Örneğin, bir hormonun bir canlı üzerindeki etkilerini test ederken, deney için verilen hormonun dışında bir girdinin (*input*) olmadığı varsayılmalıdır. Yine beyindeki bazı nöronları uyararak yapılan deneylerde, aynı anda başka uyaranların bulunmadığı varsayılmalıdır. Zira oraya tabiatüstü varlıkların da sürekli olarak başka uyaran gönderdiği düşünüldüğünde, hangi uyarının test edilen uyarıya ilişkin olduğunu anlamak oldukça zorlaşacaktır.

Benzer şekilde Kartezyen düalizme yöneltilen eleştirilerden biri de gayri-maddi ruhların varlığının, evrendeki fiziksel olaylara dışarıdan müdahalenin mümkün olmadığı şeklindedir. Bu düşüncenin düalistler bağlamındaki yansımalarına ve onun reddedilebilir bir iddia olduğuna değinmiştik. Günümüzde de pek çok düalist, genellikle açık bir biçimde bu yasayı doğrudan reddederler. Zira her ne kadar kendisinden bir "yasa" olarak bahsedilse bile o, daha önce de ifade edildiği gibi, evrendeki enerji, momentum ve nedensel güçler ölçülerek ortaya konulmuş bir yasa değildir. Daha ziyade o, lokal deneyler yaparken, olası diğer faktörleri dışarıda tutmak için üretilen bir varsayımdır. Plantinga da bir ruh-beden düalisti olarak, bu konu hakkında şunları söyler:

> İlk olarak, fiziğin nedensel kapalılık doktrini veya dogması, mevcut bilimin bir verisi değildir: Daha ziyade o, materyalistlerin hesabına bir inanç veya imanın bir şartı gibi bir şeydir. Bilim, gayri-maddi cevherlerin olmadığını ima edecek hiçbir şey söylemediği gibi, eğer böyle cevherler varsa, evrende hiçbir değişime neden olamayacaklarına dair de bir şey söylemez.[397]

Her ne kadar Leibniz, söz konusu yasayı korumak adına, kendi savunduğu düalizmi oldukça sınırlamışsa da Plantinga gibi düalistler aynı sınırlamayı kabul etmezler. Ayrıca böyle bir sınırlamanın teistik açıdan da çıkarımları olacaktır. Örneğin birçok teizm türü açısından evrene müdahale edebilen bir Tanrı inancı oldukça temeldir. Bu nedenle, evrenin kendi içerisinde tümüyle kapalı olduğu gibi ispatlanması oldukça güç bir inancı kabul etme konusunda birçok teistin –en azından Leibniz'e kıyasla– isteksiz olacağı açıktır. Bu isteksizliğin bir ifadesini yine Plantinga'da bulabiliriz. Onun ifadeleriyle, "Tanrı'nın herhangi bir yerde yetişkin bir at yaratması mümkündür … Yaratmış olduğu aleme herhangi bir

[397] Plantinga, "Materialism and Christian Belief", 127–128.

müdahalede bulunmak için de bilim adamlarına danışması gerekmez."[398] Dolayısıyla bir teist-materyalistin, nedensel kapalılık yasasını reddetmek için fazladan bir nedeni bulunur. Fakat bu iddiayı doğrudan teizmle alakalı görmemek de mümkündür. Zira teizm kabul edilsin veya edilmesin, kapalılık yasası yalnızca kapalı sistemler içerisinde geçerli olan ve bir deneyin geçerliliği için varsayılan bir hipotezdir.[399]

Fiziksel evrenin nedensel olarak kapalı olduğu, herhangi bir sebeple reddedildiğinde ise zihinsel niteliklerin de evrende nedensel etkide bulunabileceğini varsaymak mümkün hale gelir. Zira böyle bir evrende sebeplilik, yalnızca alt-düzeydeki parçacıklarla sınırlı olmak zorunda değildir. Parçacıkların oluşturduğu üst-düzey yapılar da kendine özgü güçlere sahip olabilecektir.

2.3. O'Connor'ın Zuhur Görüşüne Dair Bir Değerlendirme

Zuhur fikrinin temelde açıklamaya çalıştığı şeyin, bilinç gibi yapıya indirgenemediği düşünülen bazı nitelikler olduğu ifade edilebilir. Diğer yandan, zuhurculuğun önemli yönlerinden bir diğeri de onun bileşik nesneler hakkında bir düşünce ortaya koymasıdır. Nihilist/eleyici anlayışlar, evrendeki her şeyi yok sayma eğiliminde olsalar bile, insanın kendi varlığını yadsıması kolay gözükmemektedir –bunun nedenlerine ve bu düşünceye yapılan itirazlara "Deneyimlerin Bir Deneyimleyicisi Var mı?" başlığı altında değindik. Dolayısıyla masa, sandalye, dağ, yıldız gibi nesnelerin gerçekte var olmadıkları söylenebilse bile, bir deneyimleyicinin var olmadığını aynı kesinlikte dile getirmek zordur. Eğer insan varsa ve maddi bir şeyse, o bileşik bir nesne olmak durumundadır. Eskiden savunulduğu gibi insanın yalnızca kalpte veya beyinde bileşik olmayan bir parçacık (cüz) olduğunu iddia etmek oldukça zordur.

Ancak bileşik bir nesnenin varlığını ortaya koymak için –O'Connor'ın kabul ettiği şekilde– tümeller ve dayanaklardan oluşan ontoloji, bu nesneleri açıklama noktasında bazı zayıflıklar barındırmaktadır. Belki de en önemli zayıflık, O'Connor'ın son yazısında kendisinin de kabul ettiği üzere, bileşik nesnelerin dayanağıyla alakalıdır. Bileşiklerin dayanağı basit nesnelerin dayanağına kıyasla, O'Connorcı ontolojide birbirinden önemli ölçüde farklıdır. Zira basit nesnelerin dayanağı, kendisi bir tümel olmayan ama tümellere bileşen bir şeydir. Dayanağın bir çıplak tikel (*bare particular*) olduğu ve hiçbir parça veya tümel barındırmadığı düşünüldüğünde, birleşik bir organizma için durumun oldukça farklı olduğu gözlemlenecektir. Zira bileşiğin dayanağı, hem parçalardan oluşur (çünkü bileşik parçalardan oluşur) hem de onun

---

[398] Alvin Plantinga, "Alvin Plantinga: Divine Action", süre: 19–21, 25–30. dakikalar, URL: https://www.youtube.com/watch?v=N5DPneR-Rtc (09.12.2018).
[399] Goetz - Taliaferro, *A Brief History of the Soul*, 161–176.

tümellere sahip oluşundan (en azından parçalarının sahip olduğu niteliklerden) bahsedilebilir. Kısaca ifade edersek; teorinin öngördüğü basit dayanaklar yalnızca tümellerle birleşirler. Bileşik nesnenin dayanağı ise nesneyi oluşturan parçaları da kapsamak durumundadır. Yani bileşik nesnenin dayanağı, tümellerin yanı sıra tikelleri de içerir –basit nesnelerin aksine.[400]

O'Connor, bu problem çözülene kadar Hasker'ın ortaya koymuş olduğu zuhurcu düalizmin daha iyi bir çıkış yolu olacağını dile getirir. O, kendi teorisinin henüz bazı meseleleri açıklamada güçlük çektiğini kabul eder.[401] Yine de belirtelim ki, O'Connor'ın problemli gördüğü bu husus, güçlü zuhurcuların tümüne aynı şekilde problemli görünmemektedir.

En nihayetinde zuhurcu temanın, evrendeki tüm makro-nesneler ya da en azından bilinçli organizmalar ve mikro-nesneler arasındaki ilişkinin tümüyle açığa çıkarılmamış olması sayesinde varlığını sürdürebilen bir teori olduğu ifade edilebilir. Diğer bir ifadeyle elimizdeki tamamlanmamış bilimin, zuhur fenomenine açık kapı bıraktığı söylenebilir. Eğer ileri bir zamanda, tüm mikro-nesnelerin, makro-nesneleri hesaba katmaya gerek bırakmayacak bir şekilde, varlığa ve evrene ilişkin her şeyi açıklamamız noktasında yeterli olduğu açığa çıkarsa, zuhurcu teori yanlışlanmış olacaktır. Ancak gelinecek noktada, mikro-nesnelerin yetersiz olduğu ve makro-nesnelerin fazladan bazı yeni niteliklere ve nedensel güçlere sahip olduğu anlaşılırsa, bu da zuhurculuğun haklılığı olarak görülebilir. Nihai karar, tamamlanmış bilimin verilerine bağlı olacaktır.[402]

O'Connor, zuhur düşüncesini en detaylı olarak incelemiş felsefecilerden biridir. İleride ele alacağım diğer teorilerin savunucuları arasında da zuhur kavramını kullananlar olsa da onların bununla ne kastettiklerini O'Connor kadar açık ifade etmediklerini söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla onların teorilerini incelerken zuhur kavramını kullandığımda daha fazla açıklamada bulunmayacağım. Şimdi diğer bir materyalist teoriyi araştırmaya geçebiliriz.

---

[400] O'Connor, "For Emergent Individualism", 374.

[401] Çalışmanın bu bölümünü yazdığım esnada (09.12.2018 tarihinde) O'Connor'a, bu meseleyi çözüp çözemediğini sorma fırsatım oldu ve kendisi de mail aracılığıyla bunun hala "üzerinde uğraştığı bir bulmaca" olduğunu ifade etmişti. O'Connor, "For Emergent Individualism", 374; Loose vd., "Introduction", 18.

[402] O'Connor, *Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will*, 114–115.

3. Terkip

İnsanın maddi bir varlık olduğunu iddia eden görüşlerden biri olan terkip görüşüne (*constitution view*) geçmeden önce kısaca maddi nesneler hakkında bir değerlendirme sunmakta fayda var. Zira terkip düşüncesinin ana fikri, insanın da tıpkı diğer maddi nesneler gibi birtakım maddi malzemelerin bir araya gelmesiyle oluşan ya da terkip edilen bir varlık olduğudur. Burada önemli olan soru, malzemelerin bir araya geldikleri hangi durumlarda yeni bazı nesneler ortaya çıkardıkları ve bunu hangi kritere göre yaptıklarıdır. Gündelik yaşantımızda pek çok nesnenin varlığını basitçe kabul ediyor ve genellikle onların varlıklarını sorgulamıyor olsak bile bunlar, felsefe açısından oldukça problemli konulardır. Şimdi bu problemlere daha yakından bakalım.

3.1. Ontoloji: Bileşik Nesneler veya "Şeyler"

"Düşünüyorum, o halde varım" diyen Descartes, bu sözüyle aslında varlığının şüphe edilmez bir gerçeklik olduğunu vurgulamaya çalışmıştı. Her şeyden şüphe eden Descartes'ın aksine bizler, gündelik yaşamımızda sıkça kullandığımız "masa, sandalye, Güneş, çam ağacı, kedi" gibi şeylerin varlıkları konusunda o kadar da şüpheci değilizdir. Felsefeye hiç ilgi duymamış bir kimse için bunlar felsefenin boş sohbetleri gibi görünebilse de en azından felsefeciler için mesele oldukça önemli ve karmaşıktır. Sıradan ahşap bir masayı ele alalım. Bu masanın bileşenlerini incelediğimizde, kuarklar, protonlar, elektronlar gibi fiziğin yapıtaşları (atom altı parçacıklar) ile karşılaşırız. Daha genel anlamda baktığımızda ise masanın, tahta, odun gibi nesnelerden müteşekkil olduğunu söyleyebiliriz. Yani nereden gözlemlediğimize ve nasıl sınıflandırdığımıza bağlı olarak masa hakkında birçok şey söyleyebiliriz. Örneğin masaya elektron mikroskobuyla bakan birisinin "Ne görüyorsun?" sorusuna vereceği cevap ile bir marangozun vereceği cevap oldukça farklı olacaktır. Biri atom altı parçacıklardan bahsederken, diğeri daha çok masanın yapısından, kullanılan ağacın türünden vs. bahsedecektir. Masayı göstererek bu konularda uzman olmayan birisine aynı soruyu sorduğumuzda ise "masa" cevabını alırız –şakacı birine rastlamadığımızı varsayarsak. Pekâlâ, herkesin farklı cevaplar verebildiği bu şey gerçekte nedir? Atom altı parçacıklar toplamı mıdır? Yoksa tahta, şekil/form gibi şeylerin bir bileşimi midir? Belki de tüm bunların hepsidir. Diğer bir ihtimal ise masanın bunlardan ayrı bir gerçekliğe sahip olduğu şeklindedir. Bu noktada verilecek herhangi bir cevap, varlığa dair (ontolojik) görüşlerimiz açısından bizi felsefede belirli bir konuma yerleştirecektir. Şimdi bu ontolojik yaklaşımları kısaca irdeleyelim.

Bu sorular üzerine düşündükten sonra size masanın varlığı hakkında bir soru sorulsa, belki de şu şekilde cevap verirdiniz: İşte bu yapıtaşlarının masavârî (*table-wise*) şekilde bir

araya gelmesine bizler "masa" diyoruz. Yani aslında gerçek olan şey bu yapıtaşları ve bunların belirli bir şekilde bir arada bulunmaları; masa dediğimiz şey ise yalnızca pratik bir dilsel kullanımdan ibaret. Belki de tam tersine, atom altı parçacıklarının gerçekliğini inkâr etmemekle birlikte masanın da en az bu yapıtaşları kadar gerçek olduğunu iddia ederdiniz. Her iki cevap da beraberinde, masanın ontolojik değerine dair bir problemi daha gündeme getirir: "Masa" derken, masanın aslında kurgulanmış ve gerçekliği olmayan bir ifadesinden mi bahsediyoruz? Diğer bir ifadeyle "masa," yalnızca parçacıkların bir araya geliş şekilleriyle alakalı, kullanım kolaylığı sağlayan bir ifade midir? Yoksa masa denen şey ontolojik bir gerçekliğe sahip bir varlık mıdır?

Bu noktada Peter van Inwagen ve Trenton Merricks gibi filozoflar, masa, Güneş gibi cansız nesnelerin gerçekte var olmadığını iddia etmişlerdir. Onlara göre, günümüz fiziğinin ortaya koymuş olduğu yapıtaşlarının dışında –canlılar veya bilinçli varlıklar gibi istisnaları şimdilik bir kenara bırakırsak– herhangi bir şeyin ontolojik varlığından bahsetmek mümkün değildir. Sıra, masa, yıldız gibi şeyler, dilimizde yer etmiş olan ve yaşam kolaylığı sağlayan birtakım dilsel kullanımlardır. Fakat bu dilsel kullanımların gerçekten de sıra, masa gibi bileşik nesnelere tekabül ettiği düşünülmemelidir. Böyle bir görüşün, masa, sandalye gibi gündelik ifadelerin altını oyduğu görülmektedir. Bu nedenle bu görüşe eleyicilik (*eliminativism*) veya terkipsel/bileşimsel nihilizm (*compositional nihilism* – kısaca nihilizm)[403] denmektedir – buradaki nihilizm başka nihilizmlerle karıştırılmamalıdır. Çünkü eleyicilik, gündelik yaşamımızda önemli yer tutan çoğu nesneyi elemekte, yani onların var olmadığını iddia etmektedir. Dikkat edilmelidir ki eleyicilik, yalnızca birleşik veya karmaşık (*complex*) nesneler hakkında anti-realist bir tutum sergilemektedir. Basit parçacıklar, yani fizik bilimlerinde kabul gören temel parçacıkların varlığını ise inkâr etmez.[404]

David Lewis gibi indirgemeci bazı filozoflar ise bu tür nesnelerin –hatta her bileşimin– ismen de olsa, gerçekten var olduklarını iddia ederler. Evrendeki her nesne kombinasyonunun (örneğin, ayak başparmağımla Çin seddinin bir bileşiminin bile) bileşik bir nesne oluşturduğunu iddia etmesi sebebiyle bu görüş, evrenselcilik (*universalism*) ismiyle ve sınırlandırılmamış terkip (*unrestricted composition*) görüşü olarak felsefe literatürüne geçmiştir.[405] Bu görüşü savunanlar, masa gibi bileşik nesnelerin gerçek olduğunu, fakat bunların, yapıtaşlarına indirgenebilir olduğunu öne sürerler. Bu nedenle de söz konusu görüş,

---

[403] Jason Turner, "Ontological Nihilism", *Oxford Studies in Metaphysics*, ed. Dean W. Zimmerman - Karen Bennett (New York, NY: Oxford University Press, 2011), 9/3–4.
[404] Van Inwagen, *Material Beings*, 1–10; Merricks, *Objects and Persons*, 1–6.
[405] David K. Lewis, *Parts of Classes* (Oxford: Basil Blackwell, 1991), 7–8.

indirgemeci realizm olarak da sınıflandırılır.[406] Lewis'in bu düşüncesi "özdeşlik olarak terkip/bileşim" (*composition as identity*) şeklinde bir slogana da dökülmüştür.[407] Çünkü bu görüş, ontolojik gerçekliğe sahip her bileşik nesneyi, barındırdığı parçalar ve bunların bir araya geliş şekliyle özdeşleştirmektedir.[408]

Son olarak, evrendeki her nesnenin gerçekliğini savunan görüşe ise indirgemeci-olmayan realizm denmektedir. Adından da anlaşılabileceği gibi bu görüş, yıldız, araba, beton gibi akla gelebilecek her nesnenin, tıpkı atom altı parçacıklar gibi gerçek olduklarını savunan görüştür. Tüm bu görüşleri ve aralarındaki temel ayrımları, masa örneği bağlamında, şu alıntı üzerinden daha açık bir şekilde görebiliriz:

> [Masalar][409] hakkında Eleyici olan görüşe göre her ∃x (*x bir masadır*) örneği yanlıştır.
>
> Masalar hakkında İndirgeyici görüşe göre, ∃x (*x bir masadır*) örnekleri doğru ama gereksizdir. Yani ontolojimizin masalardan bahsetmesi gerekmez. Masaların indirgenebildikleri öğeleri tam olarak sayabilirsek, ayrıca üstüne bir de masaları saymamıza gerek kalmaz. Masaların varlığından bahsetmek, onların indirgenebilir oldukları öğeleri zikretmekle gerçekleşmiş olur.
>
> Masalar hakkında İndirgeyici-Olmayan görüşe göre, ∃x (*x bir masadır*) örnekleri hem doğru hem de gereklidir. Ontolojimiz içerisinde masalara yer vermediğimiz takdirde, gerçekte var olan bazı şeyleri ıskalarız.[410]

Realist tutumun savunucularından olan Lynne Rudder Baker'ın da belirtmiş olduğu üzere, eleyiciler nesnelerin yok olduklarını, indirgemeciler kendilerini oluşturan parçalara indirgenebilir olduklarını, realistler ise onların indirgenemeyen gerçeklikler olduklarını iddia ederler. Baker, kendi savunmuş olduğu sonuncu görüşü şu şekilde ifade eder:

> Kendime, Metafiziksel Realist değil Pratik Realist diyorum: Realist, çünkü onları algılayabilmemizi sağlayan algı yetimizin ötesinde nesne ve niteliklerin olabileceğine inanıyorum. Pratik, çünkü gündelik yaşamın, gerçekliğin mikrofiziksel kısımlarından daha az bir ontolojik öneme sahip olmadığını düşünüyorum.[411]

Baker'ın savunmuş olduğu indirgeyici-olmayan görüşe göre gündelik dilde kullandığımız nesneler tamamıyla değilse bile çoğunlukla bir gerçekliğe tekabül ederler. Zira

---

406 Baker, Lewis'i indirgemeci olarak sınıflandırır. Bkz. Lynne Rudder Baker, *Metaphysics of Everyday Life* (New York: Cambridge University Press, 2007), 26.

407 Özdeşlik olarak terkip görüşünün ılımlı (*moderate*) ve katı versiyonları bulunmakla birlikte bunlara girmeyeceğim. Peter Van Inwagen, "Composition as Identity", *Philosophical Perspectives* 8/ (1994), 207–220.

408 Lewis, *Parts of Classes*, 81–87.

409 Baker'dan alıntılanan bu pasajın aslında "masa" yerine "kule" örnek olarak verilmiştir. Pasaj tercüme edilirken değiştirilen tek kısım burasıdır. Bölümün başından itibaren masa örneğini sıkça kullandığımız için, alıntıyı da masaya uyarlamanın daha açıklayıcı olacağını düşündük.

410 Baker, *Metaphysics of Everyday Life*, 31.

411 Baker, *Metaphysics of Everyday Life*, 20.

ontoloji ve dil arasında, Baker'a göre, büyük bir uyum vardır. Yani Baker, gündelik dilde –varlığını kabul ederek– kullandığımız nesnelerin dış dünyada da varlığını kabul eder. Kullandığımız dil ve gerçeklik arasında örtüşme vardır. İşte bu bağlamda Baker, kendini pratik realist olarak adlandırır.

Gündelik nesneler hakkında eleyici, indirgemeci veya realist oluşumuz, kişiler veya insanların ontolojik statüleri hakkında nasıl düşünmemiz gerektiği hususunda da oldukça belirleyicidir. Bu bağlamda, gündelik nesneler hakkında benimsenecek tavır, bu çalışmanın konusu olan insanın tabiatına ilişkin de nasıl bir yol izleneceği konusunda da bize rehber olacaktır. Zira diğer varlıklar gibi insanlar da ontolojinin bir parçasıdır –eğer insanların varlığı tümüyle reddedilmiyorsa. Sıradan nesneler konusunda benimsenen görüşe uygun bir insan görüşü veya en azından onunla çelişmeyecek şekilde ontolojide insana da yer açılması, bir görüşün tutarlılığı ve benimsenebilirliği açısından önemlidir.

Bunun en bariz örneklerinden birini, doğu mistisizmi literatüründe rastlayabileceğimiz kral Milinda ile bilge Nagasena arasındaki ilginç diyalogda gözlemleyebiliriz:

> -[Nagasena:] Eğer efendim, siz bir arabayla geldiyseniz, arabanın ne olduğunu bana açıklayabilir misiniz? Direk midir bir at arabası?
>
> -Öyledir diyemem.
>
> -Dingil midir araba?
>
> -Kesinlikle hayır.
>
> -Tekerlekler, şekil, ipler, sırık, çomak veya kırbaç, bunlar mı araba?
>
> Kral tüm bunlara "hayır" cevabını verdi.
>
> -Şu halde onun tüm parçaları araba olmalı?
>
> -Hayır, efendim.
>
> -Ama arabanın dışında bir şey mi var?
>
> O yine "hayır" diye cevapladı.
>
> -Öyleyse ben bir araba bulamıyorum. Araba yalnızca boş bir isimdir. O halde, şu içinde geldiğinizi söylediğiniz araba ne? O majesteleri, dile getirdiğiniz bir hata, bir yanlıştır. Araba diye bir şey yoktur.[412]

Burada sıradan nesnelere dair eleyici bir tutumun doğu felsefesindeki bir yansımasını görmekteyiz. Ancak bu tür bir eleyiciliğin bir adım ötesi, canlılar âleminin, daha ötesinde ise bizlerin gerçekte var olmadığıdır. Descartes, her ne kadar "düşünüyorum o halde varım" ifadesiyle kendi varlığından şüphe etmemişse de Nagasena ve günümüzde birçok filozof,

---

[412] Anonim, "The Questions of King Milinda", çev. T. W. Rhys Davids, *Sacred Books of the East*, ed. Max Müller (Oxford: Oxford Clarendon Press, 1890), 35/42–45. Tercümenin alındığı yer: Aykut Alper Yılmaz, *Ruh-Beden İlişkisi Bağlamında William Hasker'ın Zuhur Teorisinin Değerlendirilmesi*, (Ankara: Basılmamış yüksek lisans tezi, 2015).

benliğin bir yanılsama olduğunu düşünür –önceki bölümlerde gördüğümüz üzere. Böyle bir görüş, bu satırları yazan kişinin de okuyan kişinin de gerçekte var olmadığını söyler. Nagasena'nın hikayesinde kral Milinda'nın şaşkınlığına neden olan kısım da burasıdır:

> 'Nâgasena olarak bilinirim yüce kral ve tarikatımdaki müritlerim beni bu isimle çağırırlar. Aileler böyle Nâgasena, Sûrasena, Vîrasena veya Sihâsena gibi isimler vermişlerse de yüce kral, bunlar yalnızca genelin anladığı bir kavram, çoğunluğun kullandığı bir tariftir. Zira maddede içerilen kalıcı bir bireysellik (bir ruh) bulunmamaktadır.'
>
> Bunun üzerine Milinda Yunanlıları [*Yonakas*] ve dervişleri tanıklığa çağırdı: 'Bu Nâgasena, isminin ima ettiği kalıcı bir bireyselliğin (ruhun) olmadığını söylüyor. Bu sözünü onaylamanın imkânı dahi var mı?' Ve Nâgasena'ya dönerek şunları söyledi: 'Eğer, pek muhterem Nâgasena, maddede içerilen kalıcı bir bireysellik (ruh) yoksa; kimdir ibadet eden? Siz tarikat üyelerine giyecek, yiyecek, barınak ve hastalara ihtiyaçlarını veren kim? Kimdir bunları alınca sevinen? Doğru yolda hayat sürenler kimlerdir? Kimdir kendini meditasyona adayan? Mükemmel yol amacına, aydınlanmanın Nirvana'sına erişen kim? Ve kimdir canlıları yok eden? Kendinin olmayanı alan? Dünyalık arzuların sefil hayatını yaşayan, yalan söyleyen, güçlü içkiler içen, beş günahtan birini işleyen ve onun acı meyvesini daha bu dünyadayken çeken kim? Eğer öyleyse ne erdem var ne de kabahat; iyi ya da kötü işlerin ne yapanı var ne de onlara neden olan ne de iyi ya da kötü Karma'nın meyvesi var. Eğer, pek muhterem Nâgasena, seni birinin öldürdüğünü düşünseydik ortada bir katletme olmayacaktı. Buradan şu çıkar ki sizin tarikatınızda gerçek ustalar ya da öğretmenler de yok ve sizin bu rütbelendirmeleriniz boşuna. Tarikatındaki müritlerin sana Nâgasena diye seslenme eğiliminde olduğunu söylüyorsun. O halde nedir bu Nâgasena?[413]

En az Nagasena kadar bilge olan kral, felsefî açıdan oldukça önemli soruları dile getirir. Bunlar kişiyi yok saymanın bazı sonuçları olarak görülebilir. "Deneyimlerimizin bir Deneyimcisi Var mı?" başlığı altında benlik meselesini tartıştığımız için bu konu üzerinde daha fazla durmamız gerekmiyor.

Eleyiciliğin kişiler üzerinde uygulanımı birçok kişi tarafından, özellikle de teistler açısından, ahlaki ve etik sonuçlara yol açabilecek nitelikte gözükmektedir. Çoğunluğu birer ahiret (öte-yaşam) inancına sahip olan teistlere göre, insanların ontolojik gerçeklik taşıyıp taşımaması oldukça önemlidir. Zira öte-yaşam için diriltilen bir kişinin gerçekten aynı kişi olmasından daha önemli olan mevzu, onun gerçek anlamda bir kişi olmasıdır. Aksi halde kral Milinda sormaya başlar: "Öyleyse ne erdem var ne de kabahat; ne iyi ya da kötü işlerin yapanı var ne de onların nedeni; ne işin meyvesi var ne de iyi veya kötü Karma'nın sonucu."

---

413 Anonim, "The Questions of King Milinda", 35/40–42.

Fakat ileride göreceğimiz üzere, Merricks ve van Inwagen gibi felsefeciler, çoğu bileşik nesne hakkında eleyici bir tutum takınmakla birlikte insanların ve diğer bazı bileşik nesnelerin var olduğunu savunurlar. Onların eleyici bir düşünce içerisinde insan gibi varlıklara nasıl yer açtıklarına değinmeden önce terkip görüşünü ve bu düşünceye göre insanın tabiattaki yerini ele alalım.

3.2. Terkip Görüşü

Yaygınlığı nedeniyle "standart açıklama" (*the standard account*) olarak da anılan terkip görüşünün hangi nesnelere uygulanabileceğine ilişkin pek çok farklı kullanımından bahsetmek mümkündür.[414] Ayrıca insanın terkibi noktasında da farklı kriterlere başvuran farklı terkip anlayışlarından bahsedilebilir. Fakat ben, burada, terkip görüşü denilince genellikle akla gelen ve sıklıkla alıntılanan, ayrıca teistik düşünceleri bakımından da ön plana çıkan bir isim ekseninde terkip düşüncesini ele alacağım. Bu isim Lynne Rudder Baker olacak. Zira pek çok felsefeci –örneğin Olson gibi ileride değineceğim animalist düşüncenin gibi önemli savunucuları– kendi görüşlerini terkipçilikle kıyaslarken, sıklıkla Baker'a referansta bulunmaktadır. Ayrıca terkip hakkında en çok eser veren isimlerden birin de yine Baker'dır. Şimdi, onun düşünceleri bağlamında terkip görüşünü incelemeye başlayabiliriz.

Sıradan nesneler hakkında benimsenen ontoloji, insanın da bu nesneler gibi maddi bir varlık olduğu kabul edildiğinde, insan anlayışının şekillenmesinde de önemli bir rol oynar. Önceki bölümlerde tartışıldığı üzere Baker, realist bir ontoloji benimser. Yani etrafımızda gözlemlediğimiz şeyler "bilgisayar, gitar, bulut, cam, kitap" gibi şeyler, Baker'a göre gerçekten de mevcuttur. Ancak bunların gerçekliğini kabul etmek kadar önemli bir soru, bunların gerçekliğinin "hangi gerekçelere dayanılarak" kabul edildiğidir. Diğer bir ifadeyle gerçekliğin kriteri nedir? Elimde tuttuğum kalemin gerçekten var olduğunu kabul etmek isteyebilirim. Pekâlâ, bunu neye göre yapabilirim? Elimdeki kalem bozulduğunda da kalem olmaya devam eder mi? Devam ediyorsa, yazamayan diğer çubuklardan ne farkı vardır? Bir işe yarasın diye onu çay kaşığı olarak kullanmaya başlasam, o artık bir çay kaşığı mıdır? Yoksa hala kalem mi? Bu ve bunun gibi birçok sorunun cevabı, bir şeyin var olmasının kriterine ilişkin açıklamalarla yakından alakalıdır. Şimdi ele alacağımız Baker'ın bu noktadaki açıklaması terkip görüşü olarak bilinir.

Baker insanlar da dahil olmak üzere tüm bileşik nesneleri terkip görüşü bağlamında açıkladığından, öncelikle terkip görüşünün sıradan nesneler bağlamında incelememiz

---

[414] Ryan Wasserman, "Material Constitution", ed. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2018). URL: https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/material-constitution/

gerekmektedir. Sıradan nesneler ve bunların var oluş koşulları, insanların varlıklarıyla alakalı tartışmaları anlamamız konusunda bize yardımcı olacaktır. Şimdi terkibin ne olduğuna ve nesnelerle ilişkisine daha yakından bakalım.

Sıradan Nesneler

Terkip, bir özdeşlik ilişkisi değildir. Yani terkip sonucunda oluşan şey ile onu oluşturan şey veya şeyler özdeş/aynı değildirler. Örneğin bir çömleği oluşturan çamur ile çömleğin kendisi, terkip görüşüne göre aynı şeyler değildir. İki şeyin aynı olup olmadığını test etmek için kullanılan kriterlerden biri, onların aynı koşullar altında varlıklarını sürdürüp sürdüremedikleridir. Bu bağlamda çömlek ve çamurun aynı olup olmadıklarını anlamak adına farklı koşullarda var olup olmadıklarını düşünmek basit bir cevap sunacaktır. Çömleğin üzerinden silindirle geçildiğini düşünelim. Böyle bir durumda çamur varlığını sürdürecektir. Ancak çömlek için aynı süreklilik söz konusu değildir. Bu sebeple, Baker'a göre, çömleğin ve onu oluşturan çamur yığınının aynı şeyler olduğu söylenemez.

Çamur ve çömleğin özdeşlik koşullarından yapılan böyle bir çıkarım, ilk bakışta oldukça doğal bir akıl yürütme olarak düşünülebilse de böyle bir çıkarımın temel sezgilerimize aykırı ve istenmeyen sonuçları bulunmaktadır. Örneğin, etrafta gözlemlediğimiz nesnelerin aslında aynı anda aynı yeri kaplayan en az iki farklı varlıktan oluşmaları gibi. Oysa günlük yaşamımızda çevremizdeki nesnelerin böylesine karmaşık olduğunu düşünmeyiz. Bir mobilya mağazasını gezerken, mağazanın satış temsilcisi size satmak istediği bir masa hakkında "Bu masa ceviz ağacından yapıldı ve oldukça sağlam." benzeri bir cümle kurabilir. Bu tür bir diyalog, masa ile masayı oluşturan tahtaların birbirinden farklı olduğu şeklinde bir anlamı da içerisinde barındırıyor gibi görünebilir. "Bu masa ceviz ağacından yapıldı." ifadesi gündelik yaşamda o kadar açıktır ki, satış temsilcisine bu ifadeyle neyi kastettiğini sormak muhtemelen öyle bir ortamda büyük şaşkınlık ifadelerine yol açardı. Her şeye rağmen satış temsilcisinin nezaketini koruyarak bu cümlesini daha ayrıntılı hale getirmeye çalıştığını düşünelim:

– Efendim kesilen ceviz ağacının parçaları, belirli işlemlerden geçirildikten sonra görmüş olduğunuz şekilde bir araya getirilerek bu masa üretilmiştir.

Mobilyacının bu açıklaması, gereksiz bir şekilde uzun ve sıkıcı olsa da Baker'ın teorisini anlamak adına oldukça kullanışlıdır. Açıklama dikkatli bir şekilde ele alındığında, Baker'ın masalar hakkındaki ontolojisinin her iki öğesinin içerildiği görülecektir. Satış temsilcisi hem "masalardan" hem de "işlenerek bir araya getirilmiş ceviz ağacı parçalarından" bahsetmektedir. Dahası bu ceviz ağacı parçaları, bir araya gelerek masayı oluşturmaktadır. Pekâlâ, gerçekten de ortada hem ceviz ağacı parçaları hem de masa diye ayrı iki şey mi vardır? Yoksa her iki nesne

de aslında aynı şey hakkında konuşmanın iki farklı yolundan mı ibarettir? Baker'ın realist ontolojisi açısından her iki nesne de vardır ve birbirlerine indirgenemezler. Bu ontolojinin tuhaf sonucu ise, başta da belirtildiği üzere, gündelik hayatta kullandığımız her nesnenin bulunduğu mahalde, kendileriyle aynı alanı kaplayan ve aynı parça(cık)lardan oluşan başka bir nesnenin daha bulunmasıdır. Daha detaylı ifade etmek için ceviz ağacından yapılmış masa örneğimize geri dönelim. Mobilyacıda incelediğiniz ceviz masa ile bu masanın sahip olduğu parçaları kıyaslayalım. Ceviz ağacı parçalarının sahip olduğu ama masanın sahip olmadığı şey nedir? Her iki nesne de aynı yeri işgal etmektedir ve atom altı parçacıklarına kadar sahip oldukları tüm parçalar aynıdır. Tüm parçaları ve bu parçalar arasındaki ilişkileri aynı olan iki nesne, nasıl gerçek anlamda iki farklı şey olabilir? Bu fikrin temelindeki sezgiyi şu şekilde formüle edebiliriz:

- Aynı anda aynı mekânda bulunan ve aynı parçalara sahip olan iki şey birbirinden farklı olamaz –dolayısıyla birbiriyle özdeştir.

Bu ilkeye göre eğer iki şeyin aynı anda aynı yeri kapladığı ve aynı parçacıklardan oluştuğu söyleniyorsa ya aynı şey hakkında farklı şekillerde konuşuluyordur ya da yanlış bir şeyler söyleniyordur. Bu nedenle, Baker gibi gündelik nesneler hakkında realist bir ontolojiyi savunan filozoflar, genellikle bu ilkeyi reddederler. Ancak bu ilkenin reddi, çevremizde gözlemlediğimiz ve hakkında konuştuğumuz hemen hemen her şeyin kapladığı alan içerisinde birden fazla nesne olduğu gibi bir sonucu da beraberinde getirmektedir. Örneğin müzede veya bir parkta rastladığınız bir heykel, kendisini oluşturan taş yığınından farklı bir şeydir. Bir heykeltıraş, yalnızca taşlara şekil vermekle kalmamakta, orada yepyeni ve taştan farklı bir varlık meydana getirmektedir. Cüzdanınızdaki para, yalnızca renkli kağıtlar değildir. Kimlik kartları, kendilerini oluşturan plastikle özdeş değildir. Bayrak, dalgalanan renkli bir bez parçasının ötesinde bir varlığa sahiptir. Sıraladığımız bu son cümlelerin tümü terkip görüşüne göre doğrudur.

Aynı anda aynı yeri kaplayan ve aynı parçalardan oluşan iki farklı şey nasıl olabilir? Ya da niçin olmalıdır? Baker'a göre bu iki şeyin farklı olmaları, onların sahip oldukları niteliklerden kaynaklanır. Leibniz'in öne sürdüğü "ayırt edilemezlerin özdeşliği" prensibi gereğince iki şey tümüyle aynı niteliklere sahipse ve biri diğerinden farklı herhangi bir niteliğe sahip değilse, bu iki şey özdeş olmalıdır. Ancak bir heykelin, kendisini oluşturan taş yığınından farklı nitelikleri bulunmaktadır. Örneğin bir heykel, bir taş yığınının sahip olmadığı şekilde sanatsal niteliklere sahip olabilir. Kendisini izlemeye gelenleri etkileme niteliği olan da taş yığını değil, heykeldir. Var oluş zamanları açısından ise heykel, taş yığınından daha sonra var olma niteliğine sahip olabilir. Her iki nesnenin hayat hikâyesi de birbirinden farklıdır. Taş

yığını, belki de heykelden çok önce var olmaya başlamış ve daha sonra varlığı son bulmuş olabilir ya da var olmaya devam ediyor olabilir. Ancak heykel için durum farklıdır. Ayrıca bunlar, aynı niteliklere farklı şekillerde sahiptirler. Örneğin heykel, heykel olma niteliğine doğrudan sahipken, taş yığını, terkip ettiği heykel sayesinde bu niteliğe sahiptir. Heykel olmak, taş yığınının özsel bir niteliği de değildir. Zira onu kaybettiğinde taş yığını olmaya devam edebilir: Heykel yok olsa bile taş yığını varlığını sürdürebilir. Bu ve bunun gibi nedenlerle, Baker'a göre, bunlar aynı şeyler olamazlar.[415]

Baker terkip görüşünü benimsemesi dolayısıyla insanların varlıklarını da bu görüşe uygun bir şekilde açıklayacaktır. Ona göre birleşik bir nesnenin var olması, terkibin mevcudiyetine bağlıdır. Dolayısıyla insanların varlığı da terkip sayesinde olacaktır. Bunun nasıl olduğunu inceleyelim.

Terkip Görüşü Bağlamında İnsan ve Kişi

Kişinin ne olduğu sorusu en temelde "Ben neyim?" şeklindeki soruya dayanır. Descartes bu soruyu kendisine sorduğunda cevabı şu şekilde olmuştu: ben gayri-maddi bir ruhum. Bazı düalistlerse bu soruyu "ben gayri-maddi bir ruh ve bedenin birleşimiyim" şeklinde cevaplamak isterler. Bunun en temel nedeni, aşırı bir düalizmden kaçınmaktır. Ancak materyalistlerin cevabı elbette maddi şeylerle alakalıdır. Bu soruya verilen materyalist cevapların bazıları şöyledir: "Ben bir canlıyım", "Ben beyinim", "Ben bedenim" vd. Baker'ın bu soruya cevabı ise şöyledir: Ben en temelde bir 'kişi'yim.[416]

Söz konusu 'kişi' olunca, Baker'ın terkipçi görüşünde öne çıkan iki kavram bulunur: Birinci-şahıs perspektifi (*first-person perspective*) ve ilkel birinci-şahıs perspektifi[417] (*rudimentary first-person perspective*). Baker bunların "kişi-yapıcı nitelikler" (*person-making properties*) olarak da nitelenebileceğini ifade eder.[418] Birinci-şahıs perspektifi (kısaca BŞP veya birinci-şahıs bakışı), hepimizin sahip olduğu, "kendini kendin olarak bilebilme" ve bu sayede kendini başkalarından ayırt edebilme kapasitesidir. Baker'ın ifadeleriyle BŞP: "[K]işinin kendisini, diğer her şeyden ayrı bir özne olarak ve dünyaya birey olarak bakan biri olarak düşündüğü perspektifidir."[419]

BŞP'ye sahip olan bir organizma, sadece fenomenal bilince sahip olmakla kalmaz, o aynı zamanda diğer bir niteliğe daha sahip olur: öz-bilinç (*self-consciousness*). Öz-bilinç,

---

415 Lynne Rudder Baker, *Persons and Bodies* (New York: Cambridge University Press, 2000), 30–44.
416 Baker, *Persons and Bodies*, 3–7.
417 Bu kavramı –gelişmemiş/ilkel BŞP– birkaç sayfa sonra ele alacağız.
418 Lynne Rudder Baker, *Naturalism and the First-Person Perspective* (New York: Oxford University Press, 2013), 45.
419 Baker, *Persons and Bodies*, 60.

Baker'a göre, kişi olmanın temel bir öğesidir. Zira o, yine Baker'a göre, "kişi" olmanın zorunlu ve yeterli koşuludur. Her ne kadar o, öz-bilinç ifadesini nadiren kullansa da bunun sebebi BŞP'yi öz-bilince sahip olmakla eşdeğer bir kavram olarak görmesidir. Baker'ın diğer bir tanımında da bu durum gözlenebilir: BŞP; "… kendini kendin olarak; bir isim, tarif veya tanımlayıcı kullanmaksızın düşünme yetisidir; o, kendini kendin olarak, içerden ve olduğu haliyle kavrama yetisidir."[420]

Bu iki tanım, birbirine alternatif olarak değil, BŞP'nin ifade edilmesi zor birinci-şahıs bakışını dile getirme çabası olarak değerlendirilmelidir. Baker'ın aktarmaya çalıştığı şey, BŞP'nin bu dile gelmez yapısıdır. Onun sayesinde kendi düşüncelerimizi başkalarınınkilerden ayırt eder, on yıl sonra mutlu olup olmayacağımız hakkında kafa yorabiliriz. Bu durum öz-bilince sahip olduğumuzun bir göstergesidir. BŞP'ye sahip olan her varlık, Baker'a göre kişi olarak nitelenebilir. Bir kimsenin BŞP'ye sahip olduğunun en bariz belirtisi, birinci-şahıs zamirlerini kullanabilmesidir. Baker'ın ifadeleriyle:

> Birinci-şahıs perspektifinin dilsel delili, birinci-şahıs zamirlerini, dilsel veya psikolojik fiillere eklemleyerek kullanabilmedir – mesela "nasıl öleceğimi merak ediyorum" veya "hep yanında olacağıma söz veriyorum." Eğer nasıl öleceğimi merak ediyor veya hep yanınızda olacağıma söz verebiliyorsam, kendimi kendim olarak düşünebiliyorumdur; kendimi herhangi bir şekilde üçüncü-kişi açısından düşünmüyorumdur (yani LB [Lynne Baker] olarak ya da düşünen bir kişi olarak, o olarak ya da odadaki tek kişi olarak düşünmüyorum). Kendi ölümü hakkında murakabe yapabilen herşey *ipso facto* birinci-şahıs perspektifine sahiptir ve bir kişidir.[421]

Dolayısıyla Baker'ın kullandığı anlamda BŞP, kişi olmayan bazı canlıların (mesela hayvanların) sahip olduğu türden bir farkındalık veya bilinçli olma halinden farklıdır. Fenomenal bilince sahip olmak kişi olmak anlamına gelmez. Zira kişi olmadığını varsaydığımız bazı canlılarda da bilincin olduğunu varsayarız. Aradaki fark, BŞP'nin benlik veya kendilik kavramıyla yakından ilişkili olmasıdır. Gelecekte mutlu olup olmayacağı üzerine kafa yoran birisi, kendi perspektifinin farklı zamanlarda nasıl olabileceğini düşünebilmektedir. Buradaki kendi perspektifi üzerine düşünebilme veya bu perspektifin kendisine ait olduğunu bilebilme yetisi, Baker'ın BŞP dediği şeydir. Terkip görüşünün diğer bir savunucusu olan Kevin Corcoran'ın şu ifadeleri, BŞP'yi anlama noktasında yardımcı olabilir:

---

[420] Lynne Rudder Baker, "Christians Should Reject Mind-Body Dualism", *Contemporary Debates in Philosophy of Religion,* ed. Michael L. Peterson - Raymond J. Vanarragon (Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd, 2004), 329.

[421] Baker, "Christians Should Reject Mind-Body Dualism", 329.

> Birinci-şahıs perspektifi, kişi/şahıs-olmayan birçok canlının sahip olduğu, evrene dair bir perspektiften ya da bir bilinç mahalli olmaktan fazlasıdır. Birinci-şahıs perspektifi, herhangi bir üçüncü-kişi tarifine veya zamirine başvurmaksızın, kişinin kendisini kendisi olarak düşünebilme kapasitesidir: Örneğin kendimi, Kevin Corcoran olarak, Shannon ve Rowan Corcoran'ın babası olarak veya Calvin Kolejdeki tek İrlandalı olduğumu düşünmeden de kendim olarak düşünebilirim. Mesela çocuklarımın mezuniyetlerini görebilecek kadar yaşayıp yaşayamayacağımı merak ederken kendim üzerine birinci-şahıs perspektifinden düşünürüm.[422]

BŞP, kişinin kendisini, kendi perspektifinden tasavvur edebilmesidir. Bu perspektif, Baker'ın teorisinde önemli bir ontolojik fark oluşturur. BŞP geliştire(bile)n varlıklar, yalnızca bir özelliğe sahip olmakla kalmaz, yeni bir varlık oluştururlar: kişi. Baker'ın ifadeleriyle: "Eğer haklıysam, birinci-kişi perspektifinin gelişimiyle yeni bir tür varlık ortaya çıkar –muhtemelen bu yeni bir tür biyolojik varlık değil, yeni bir tür psikolojik varlıktır. Onun biyolojik öneminden ziyade, bir birinci-şahıs perspektifi, önemli bir ontolojik fark meydana getirir."[423] Kişinin, yalnızca organizmanın yaşamındaki bir evre olmayıp, bunun yerine yeni bir tür ve yeni bir varlık olarak ortaya çıkması, kişi anlayışına ilişkin önemli bazı çıkarımlara sahiptir. Ancak bunları, daha sonraki bir bölümde, animalizmin kişi anlayışı ile psikolojik özdeşlik kriterlerini karşılaştırırken tartışmak üzere bir kenara bırakacağım. Şimdi BŞP'ye sahip olmayan canlıların ve henüz BŞP geliştirememiş bebeklerin terkip görüşü açısından durumlarını inceleyelim.

İnsanlardan farklı olarak, hayvanların (bildiğimiz kadarıyla hemen hiçbirinin) bir BŞP'leri bulunmamaktadır –bilinç sahibi olmak onları BŞP sahibi kılmamaktadır. Ancak birçok türün bilinçli olduğunu ve arzu, korku, inanç gibi zihinsel durumlara sahip olduklarını varsaymak için iyi gerekçelere sahibiz. Baker'a göre onların –bilinçli olanlarının– yalnızca birer bakış açıları (*point of view*) vardır –mesela bulundukları konuma göre tehlikenin hangi yönde olduğunu sezerler. Fakat bir kendilik kavramına ya da BŞP'ye sahip olmadıklarından, ileride kendilerinin daha iyi bir konumda olup olmayacaklarına dair tasavvur oluşturamazlar. Bu nedenle, Baker'ın ifadeleriyle "inançlara, arzulara ve bir perspektife sahip olma gibi psikolojik durumlar, kişi olmanın zorunlu koşuludurlar ama yeterli koşulu değildirler."[424]

Burada karşılaşılan sorun, her insanın bir BŞP'ye sahip olup olmadığı meselesidir. Örneğin bebekler, belirli bir yaşa kadar –eldeki verilere göre iki yaş civarı–[425] kendilerine

---

[422] Kevin Corcoran, "The Constitution View of Persons", *In Search of the Soul: Perspectives on the Mind-Body Problem*, ed. Joel B. Green (Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2010), 160.
[423] Baker, *Persons and Bodies*, 17.
[424] Baker, "Christians Should Reject Mind-Body Dualism", 329.
[425] Baker, *Naturalism and the First-Person Perspective*, 40.

ilişkin bir 'kendilik' kavramı geliştiremezler. Yani bir BŞP'leri yoktur. Bu durumda onlar, kişi olmaktan yoksun mudurlar? Onları kişi olarak değerlendirmemek mi gerekir? Baker'ın bu soruya cevabı, henüz bir BŞP geliştirmemiş bebeklerin böyle bir yetiye sahip olabilme potansiyelleri bulunduğu şeklindedir. Diğer bir ifadeyle potansiyel (bilkuvve) olarak bu bebeklerin BŞP'ye sahip olma yetileri vardır. Baker bu yetiyi ilkel veya olgunlaşmamış birinci-şahıs-perspektifi (*rudimentary first-person perspective*) olarak adlandırır. Bebekler bu yetiye doğumla birlikte veya daha öncesinde sahip olduklarından, henüz BŞP'ye sahip olmasalar bile kişi olarak vardırlar.[426] Daha sonrasında ise bu yetiler aktif (bilfiil) hale geldiğinde kişi, gelişmiş bir BŞP'ye sahip olur. Konuyla alakalı olarak Baker, kendi yeğeninin, oyuncaklarıyla oynayan bir misafir çocuğunu gördüğünde verdiği tepkiyi aktarır: "Lanet olsun Donald, o benim!" Ailesinin şaşkınlığı, çocuğun lanetleme ifadelerine ve bunu nereden öğrendiğine yönelirken Baker, buradaki "benim" ifadesine odaklanır. Bu kelime Baker'a göre yeğeninin, kendisini diğerlerinden ayırabildiğinin ve artık gelişkin bir BŞP sahibi olduğunun işaretidir.[427]

Hayvanlarla BŞP'ye henüz sahip olamamış bebekler arasındaki temel fark, hayvanların bir BŞP geliştirebilecek potansiyele sahip olmamalarıdır. Bu nedenle bebekler birer kişi sayılabilirken, hayvanlar değildir. Gelişkin bir BŞP geliştirebilme kapasiteliyle insan bebekler, hayvanlardan önemli bir açıdan farklılaşırlar. Zira kendini değiştirebilmek veya ahlâkî sorumluluk sahibi olabilmek –Baker'a göre– BŞP sahibi olmakla alakalıdır. Baker'ın ifade ettiği gibi:

> Yalnızca gelişmemiş birinci-şahıs bakışına sahip olabilen yaratıklar, hiç birinci-şahıs bakışına sahip olmayanlar da dâhil, sadece, kendilerinin değerlendiremedikleri ve değiştiremedikleri biyolojik amaç ve güdülere sahip olabilirler. Öte yandan gelişkin bir birinci-şahıs bakışına sahip varlıklar kendi amaçlarını değerlendirebilir ve değiştirebilir. Şempanzelerden farklı olarak kişiler, üreme ve hayatta kalmayla alakası olmayan pek çok amaca sahiptirler.[428]

Hatta kişiler, biyolojik dürtüleriyle çelişen amaçlara da sahip olabilirler. Kişi-olmayan canlılarsa, kendilerini bilinçli bir şekilde değiştiremediklerinden ve böyle bir amaçları da olmadığından, ahlâkî olarak kişiler ve kişi-olmayan canlılar arasında önemli bir ayrımı bulunur. Ayrıca Baker, Darwinci anlamda hayvanlar ve insanlar arasında temel bir fark olmadığı veya insanların da yalnızca sıradan bir hayvan türü olduğu şeklindeki iddiayı reddeder. Ona göre arada önemli bir fark vardır: BŞP.[429]

---

[426] Baker, *Naturalism and the First-Person Perspective*, 40–47.
[427] Baker, *Naturalism and the First-Person Perspective*, 32.
[428] Baker, *Naturalism and the First-Person Perspective*, 44.
[429] Baker, *Persons and Bodies*, 12–16.

Şempanzeler üzerinde gerçekleştirilen ve "ayna-testi" olarak adlandırılan deneyi bilenler, bu noktada Baker'a itirazda bulunmak isteyebilirler. Gordon Gallup'un 1970'te gerçekleştirdiği "ayna-testi" deneyi, ayna karşısında yapılan uzun çalışmalar sonucunda aynada kendini tanıma yetisi geliştiren bazı şempanzeler hakkındadır.[430] Maymunların çoğunda bulunmayan ve yalnızca bazı şempanze türlerinin sahip olduğu bu yeti, Baker'ın tezine bir itiraz olarak sunulabilir. Baker, bu itiraza cevap olarak, söz konusu hayvanların bazı niteliklerine dikkat çeker. Bunların hiçbiri sahip oldukları aynada kendini tanıma yetilerini yeni nesillere veya kendi türlerine aktaramamaktadır. Aynada kendini tanıyabilme yetisi öz-bilinç noktasında iyi bir adım olarak değerlendirilebilse de bu, canlılarda bir benlik kavramının geliştiğini varsaymak için yeterli değildir.[431]

BŞP'nin yalnızca insanlarda ortaya çıkmasının sebebi Baker'a göre dildir. İnsanlarda doğal bir şekilde ortaya çıkan dil, onların BŞP'ye sahip olabilmelerini sağlar. Dolayısıyla Hay bin Yakzan gibi bir adada tek başına yetişmiş bilinçli bir varlığın, Baker'a göre, birinci-şahıs bakışına sahip olmasına imkân yoktur. Benzer şekilde benlik hissinin dille doğrudan alakalı olduğunu ve insan dışında canlılarda bulunmadığını ifade eden –Zoltan Torey, Gerald Edelman ve Giulio Tononi gibi– birçok bilinç araştırmacısı mevcuttur.[432]

Kişi-olmayan canlılar, kişiler ve bebekler arasındaki bazı ayrımları bu şekilde yaptıktan sonra, insanın yalnızca bir organizma veya bedenden ibaret olup olmadığı şeklindeki soruyu ele alabiliriz.

Anne karnında fetüsün gelişimi esnasında bu canlı, şimdilik bilmediğimiz bir anda bilinç kazanır. Kazanılan bu bilinçle birlikte yeni bir varlık meydana gelir. Kişinin meydana gelişiyle birlikte organizma yok olmaz. Sadece artık anne karnında bir organizmayla birlikte kişi de vardır. Baker'ın ifadeleriyle "Michelangelo eserini tamamladığında Michelangelo'nun *Davut heykeli*'ni oluşturan mermer parçası yok olmadığı gibi organizma da yok olmaz. Heykel, mermer parçası tarafından terkip edilir ama onunla özdeş değildir. Benzer şekilde insan da bedenden müteşekkildir ama onunla özdeş değildir."[433]

Baker'a göre insanın bir bedensel yanı bir de kişisel yanı bulunur. Bu nedenle Baker, "eskilerin ruh-beden, zihin-beden problemi gördüğü yerde kendisinin kişi-beden problemi gördüğünü" ifade eder.[434] İnsanın bedensel kısmı, hayatta kalmaya programlanmış olabilir;

---

[430] Gordon G. Gallup, "Chimpanzees: Self-recognition", *Science*, (1970).
[431] Baker, *Persons and Bodies*, 46.
[432] Torey, *Bilinçli Zihin*, 96–98; Gerald M. Edelman - Giulio Tononi, *Bilincin Evreni; Maddenin Hayale Dönüşümü*, çev. Ahmet Subaşı (İstanbul: Küre Yayınları, 2019), 277.
[433] Baker, "Christians Should Reject Mind-Body Dualism", 333.
[434] Baker, *Persons and Bodies*, 3, 9.

ancak kişi, Baker'a göre yalnızca tabiatın bir ürünü değil, onun araştırıcısı ve kâşifidir. Bedensel organizma ve kişi arasındaki farkı anlatabilmek için Baker, bir evrimci psikolog olan Steven Pinker'ın "gönüllü olarak çocuk yapmaması" hakkındaki yorumlarını alıntılar: "Ben böyle olmaktan mutluyum, eğer genlerim bundan hoşnut değilse gidip göle atlayabilirler."[435] Fakat bu yorum, Baker'a göre, insanı bir organizmadan ibaret gören Pinker'ın kendi yaklaşımıyla tutarsızdır. Zira organizmadan ibaret bir varlık, ona göre, kendi kendisini değiştiremeyecektir. Organizma üzerinde etkileri olan bir kişi var olmalıdır. Kişinin bir organizmadan fazlası olduğu iddiasını taşıyan terkipçi yaklaşım ise Baker'a göre bu iddiasında daha tutarlıdır. Baker, kişinin önemini şöyle ifade eder: "Olduğu haliyle kendisinden memnun olmayan ve kendisini değiştirmeye çalışan herkes, birinci-şahıs perspektifine sahip olmaları bakımından, kişi-olmayan tüm canlılardan ayrılırlar."[436]

Hemen belirtelim ki bu ayrımların hiçbiri, kişinin maddi olmayan herhangi bir parçası olduğu gibi bir iddia taşımaz. İnsan tümüyle maddi bir varlıktır. Fakat bu, evrenin yalnızca atom-altı parçacıkların bir araya gelişinden ibaret oluşuna işaret etmez. Bu atomların bir araya gelerek oluşturdukları şeylerin de gerçeklikleri ve kendine özgü nitelikleri mevcuttur. Bir organizmanın veya bedenin, kişiyi terkip etmesiyle ortaya çıkan kişi olma niteliği de bunlardandır. Baker'ın da belirttiği gibi insanlar ve diğer canlılar arasında, maddi ve gayri-maddi gibi bir ayrım bulunmaz. Bu tür düalist bir ayrım, Baker'a göre bir bütün olan tabiatı yanlış yorumlamak olacaktır.[437]

Bir bedene sahip olmak demek, Baker'a göre, o beden tarafından terkip edilmek anlamına gelir. Dolayısıyla bir insan-kişi ile insan bedeni arasında özdeşlik ilişkisi değil, terkip ilişkisi vardır. Herhangi bir canlı, uzaylı ya da melek, sahip olduğu BŞP sayesinde kişi (zât) olur. Yani kişi olmak insana mahsus bir özellik değildir. Fakat insan, melek ya da uzaylı olmak, kişiyi terkip eden şeyle alakalıdır. İnsan bedeni tarafından terkip edilen kişi, insan-kişidir. Bir uzaylı için de durum aynıdır.[438] Daha teknik ifadesiyle insan-kişi olmanın şartları Baker'a göre şöyledir:

> x varlığı z zamanında (z'de) ancak ve ancak şu iki koşul yerine gelmişse insan-kişidir (*human-person*): (i) x birinci-şahıs perspektifi kapasitesine z'de sahipse ve (ii) x, z'de insan bedeni tarafından terkip edilmişse.[439]

---

435 Baker, *Persons and Bodies*, 13.
436 Baker, *Persons and Bodies*, 15.
437 Baker, "Christians Should Reject Mind-Body Dualism", 334.
438 Baker, *Persons and Bodies*, 91–93.
439 Baker, "Christians Should Reject Mind-Body Dualism", 332.

Bir insan bedeninin, başka bir tür değil de insan bedeni olması, onun biyolojik nitelikleri, DNA'sı ve *Homo sapiens* türünün bir üyesi olmasına bağlıdır. Bu bedene yapay organlar eklenebilir –sentetik bacak vs. Ancak bu durum o bedeni, insan bedeni olmaktan çıkarmaz. Tıpkı gerçek bacak gibi, yalnızca düşünceyle hareket ettirilen bir bacağın organizmaya eklemlendiğini düşünürsek, böyle bir durumda organizmanın organik olmayan parçalara sahip olduğunu söyleyebiliriz.[440] Hatta kişiyi oluşturan parçaların tamamı, organik olmayan parçalarla değiştirilebilirse ve bu değişim esnasında kişinin BŞP'si devamlılığını korursa, o kişi insan olmaktan çıkar ama kişi olmaktan çıkmaz. Diğer bir ifadeyle insan olmak kişinin özsel niteliği değildir. Ancak kişi olmak onun özsel niteliğidir.[441]

Fakat hemen belirtelim ki, kişinin özsel olarak insan olmadığı şeklindeki düşünceye pek çok terkipçi katılmayacaktır. Örneğin Corcoran'a göre bir insan-kişi, özsel olarak canlıdır (hayvandır) ve Baker'ın bahsettiği gibi bir senaryonun (bedensel parçaların organik olmayan parçalarla değiştirilmesi senaryosu) gerçekleşmesi durumunda yok olmaya mahkûmdur.[442] Dolayısıyla bu husus, terkip anlayışının zorunlu bir getirisi değildir. Bu kısa nottan sonra Baker'ın terkip görüşüne devam edebiliriz.

Terkip ilişkisi açısından önemli olan diğer bir kavram "birincil tür" (*primary kind*) kavramıdır.[443] Her bir nesne, temel olarak yalnızca bir birincil türün üyesidir. Bir şeyin en temelde ne olduğu sorusu, onun birincil türünün ne olduğu sorusudur. "At" veya "kâse" türünden cevaplar da o nesnenin birincil türünü verir. Her şey, birincil türüne doğrudan ve özsel olarak sahiptir. Bu durumda kişi olmak bir kişinin özsel niteliğiyken, bir insan bedenine sahip olmak o kişinin özsel niteliği olmak zorunda değildir –ki insan bedenine sahip olmak kişi için özsel değildir.[444] Bir şey iki farklı birincil türe üye olabilir. Ancak bunlardan yalnızca birine doğrudan üyedir. Dolayısıyla hiçbir şey birden fazla birincil türe 'doğrudan' üye olamaz. Heykelin birincil türü heykellik iken, mermerin birincil türü mermerliktir. Heykel mermerden olsa bile mermer olmak onun birincil türü olamaz. Bunu insanlar üzerinden anlamaya çalışalım.[445]

Terkip görüşüne göre, sizi oluşturan beden yani insan organizması (veya canlı) sizden farklıdır. İnsan denen canlı olmak, bedeninizin birincil türüdür. Kişi (*person*) olmaksa sizin

---

440 Baker, *Persons and Bodies*, 95.
441 Baker, *Persons and Bodies*, 106.
442 Corcoran, "The Constitution View of Persons", 160.
443 "İkincil türler neler?" diye sorulabilir ama Baker yalnızca birincil türlerden bahsettiği için ben de ikincil türün ne olduğuna ilişkin bir yorum yapmayacağım.
444 Baker, *Metaphysics of Everyday Life*, 38; Baker, *Persons and Bodies*, 39–40.
445 Lynne Rudder Baker, "The Ontological Status of Persons", *Philosophy and Phenomenological Research* 65/2 (2002), 374–375.

birincil türünüzdür. Bu nedenle siz, kişi olma niteliğine doğrudan sahipsiniz. Bedeniniz ise bu niteliğe dolaylı bir şekilde (*derivatively*) sahiptir. Baker'a göre bu sayede, aynı mekânda hem beden hem de kişi olsa bile, aynı yerde iki kişi bulunmaz. Zira ortada yalnızca bir tane kişi olma niteliği var ve bu niteliğe farklı şekillerde sahip olan diğer şeyler vardır. Mesela bedeniniz, kişi olma niteliğine sizin sayenizde yani dolaylı yoldan sahiptir. Birincil türün niçin özsel olduğunu da bu yolla anlamak daha basit olabilir. Kişi olma niteliği olmaksızın siz var olamazsınız. Zira siz kişisiniz ve kişi olmaksızın siz de var olamazsınız.[446]

Öte yandan sizin seksen kilo olmanız veya yüz seksen santim boyunda olmanız sizin dolaylı niteliklerinizdir. Bedeniniz ise bu niteliklere doğrudan sahiptir. Çünkü bedeniniz, sizi terkip ediyor olmasından bağımsız bir şekilde bu niteliklere sahiptir: Sizi terkip etmiyor olsaydı yani siz var olmasaydınız bile, bedeniniz bu niteliklere sahip olabilirdi. Fakat siz olmasaydınız, bedeniniz bir kişi olma niteliğine sahip olmayacaktı – tabii başka bir kişiyi terkip etmiyorsa. O halde dolaylı nitelik şöyle tanımlanabilir: Terkip ilişkisinde bulunulan şeyin doğrudan sahip olduğu bir niteliğe, terkip ilişkisi sayesinde sahip olmak. Dolaysız niteliğin tanımını da şöyle yapabiliriz: Terkipsel ilişkiden bağımsız olarak bir niteliğe sahip olmak.[447]

Yine belirtmek gerekir ki Baker'ın terkip görüşü, Ted Sider'ın belirttiği üzere, bu görüşün önde gelen isimlerinden olan David Wiggins'in düşüncesinden ayrılır. Wigginsçi terkipçiler, bir terkip ilişkisinde, terkip eden ve edilenin birincil niteliklerini paylaşmadıklarını düşünürken Baker, bu tür bir ilişkide hem terkip edenin hem de terkip edilenin nitelik kazandığını savunur –sadece terkip edilen nesne değil, terkip eden nesne(ler) de nitelik kazanır. Örneğin, Wigginsçi anlayışta yığın olmaklık yalnızca yığının kendisine ve heykel olmaklık da heykele aitken, Baker'a göre bunlar, doğrudan veya dolaylı olarak her ikisine de aittir.[448] Benzer şekilde Baker, kişi ve beden/canlı arasındaki ilişkide, bedenin de (dolaylı olarak) kişi olduğunu savunur. Bu bağlamda Baker, terkip ilişkisinin iki yönlü olduğunu belirtmekte ve bu yönüyle kendi görüşünün, diğer terkip anlayışlarından farklı olduğunu ifade etmektedir.[449]

Dolaylı ve dolaysız nitelikler arasında yapılan ayrım, terkip ilişkisinin iki tarafını birbirinden ayırabilmek açısından önemlidir. Baker'ın bu ayrımları, kendisine yapılacak olan şu itirazı savuşturmak içindir: Aynı nesnede çakışan iki varlığın birbirinden farklı olamayacağı itirazı. Bu itiraza göre her bir parçası aynı olan iki şeyin ayrı/farklı varlıklar olması mümkün değildir. Fakat Baker, az önce yapılan ayrımlar sayesinde, çakışan iki şeyin birbirinden

[446] Baker, *Metaphysics of Everyday Life*, 38; Baker, *Persons and Bodies*, 39–40.
[447] Baker, *Persons and Bodies*, 47.
[448] Theodore Sider, "Review of Lynne Rudder Baker, Persons and Bodies", *Journal of Philosophy* 99/ (2002), 47.
[449] Baker, *Persons and Bodies*, 47–49.

ayrılabileceğini düşünmektedir. Bir diğer ifadeyle o, söz konusu ayrımlar aracılığıyla, çakışan iki varlığı birbirinden ayırmaya çalışmaktadır. Beden ve kişi arasındaki ayrıma gelince, bu ikisini birbirinden farklı kılan şey, sahip oldukları niteliklere farklı şekillerde sahip olmalarıdır. Şimdi bu ilişkiyi kişi ve beden ayrımı bağlamında daha yakından inceleyelim.

İki farklı şeyi bir araya getiren terkip ilişkisi, Baker'ın ifadeleriyle "hakiki bir birlik" (*genuine unity*) ilişkisidir. Bedenim acı çektiğinde ben de acı çekerim. Fakat bedenim ve ben ayrı acılar çekmeyiz. Ancak bedenim dolaylı olarak acı çekse de ben bu acıyı doğrudan yaşarım. Bedenim belirli bir mekânı kaplıyorsa ben de aynı mekânı kaplarım. Fakat bedenim bunu doğrudan yaparken ben dolaylı olarak yer kaplarım. Aynı niteliklere farklı yollarla sahip oluşumuz, ikimizi birbirinden ayırır. Dolayısıyla, Baker'a göre nesneler, terkip ilişkisi sayesinde, kendi başlarına sahip olamayacakları nitelikler elde ederler.[450] Terkip ilişkisi, terkip eden ve edilen arasında birçok niteliğin paylaşıldığı bir tür birlik/bütünlük ilişkisidir.[451] Bu birlik, şu örnekler üzerinden daha kolay anlaşılabilir: Bir heykeli, kendisini oluşturan taşlardan çekip ayırmak mümkün değildir. Beden ve kişi de ayrılamaz bir bütün oluşturur. Yine Baker'ın ifadesiyle, "x, y'yi terkip ettiği müddetçe, bağımsız bir varlığa sahip değildir."[452] Terkipçilerin sık kullandığı bir ifadeyle terkip, bir özdeşlik ilişkisi olmamakla birlikte, "özdeşliğe en yakın ilişki biçimidir."[453] Bu demektir ki, terkip eden ve edilen arasında nitelik paylaşımı olsa da onlar tam olarak aynı niteliklere sahip değildir.[454]

Zihinsel Nitelikler

Öz-bilinçli bir varlıkla bilinçli bir varlığın çektiği acı arasındaki fark nedir? Mesela bir at ile bir insanın acısı arasında bir fark var mıdır? Baker'a göre iki acı arasında ontolojik bir fark bulunmamaktadır. Zira insan, bir kişi olması bakımından ve bir insan bedenine sahip olması bakımından iki farklı türde zihinsel niteliğe sahiptir. Dolayısıyla insan acı çektiğinde bu acıların doğrudan sahibi olan bedendir. Kişi ise bu acıyı dolaylı olarak çeken varlıktır. Zira diğerlerinin değil de kendisinin acı çektiğini düşünen veya "gelecekte de bu acıyı çeker miyim?" diye düşünebilen varlık 'kişi'dir. Kişi bu niteliklere doğrudan sahipken, beden ise bunlara dolaylı olarak sahip olur.[455]

Özdeşlik

[450] Baker, "The Ontological Status of Persons", 375.
[451] Baker, *Metaphysics of Everyday Life*, 39.
[452] Baker, *Persons and Bodies*, 46.
[453] Corcoran, "The Constitution View of Persons", 159.
[454] Lynne Rudder Baker, "Persons in Metaphysical Perspective", *The Philosophy of Roderick M. Chisholm*, ed. Lewis E. Hahn (La Salle, Illinois: Open Court Publishing, 1997), 444.
[455] Baker, *Persons and Bodies*, 101–105.

Özdeşlik kavramı, z_1 zamanındaki bir varlıkla z_2 zamanındaki bir varlığın aynı olup olmadığıyla alakalıdır. Fincanımda duran kahvenin, dört dakika önce fincanımda duran biraz soğumuş kahveyle aynı olup olmadığı, özdeşliğin konusudur – eğer kahve diye bir şey varsa. Kişisel özdeşlik kavramı ise z_1 zamanındaki bir kişinin z_2 zamanındaki kişiyle aynı olup olmadığını sorgular. Dört dakika önce kahvemi yudumlayan ben ve dört dakika sonra ılımış kahveye bakakalan ben aynı kişi miyiz?

Bu tür sorular üzerinde genellikle şüphe etmeyiz. Geldiğimiz evin aynı ev olduğundan, sabah uyandığımızda, dün uyuyan kişiyle aynı olduğumuzdan şüphe etmeyiz. Fakat bunları aynı yapan şey nedir? Benim veya kahvemin sürekliliğini sağlayan ölçütler mevcut mudur? Bir kişiye "çok değişmişsin" dediğimiz zaman onun tümüyle bambaşka biri olduğunu düşünmeyiz. Bir keresinde bir siyasetçi hakkında şöyle söylenildiğini duymuştum: "O senin bildiğin kişi değil, ABD'ye gidince onun beynine çip taktılar, o artık senin bildiğin kişi değil." Böylesi ilginç ve geniş hayal gücü gerektiren bir komplo teorisinin doğru olduğunu düşünelim. Bu durumda beynine çip takılmadan önceki kişiyle sonraki kişi aynı mıdır? Gözlerinizin önünde yanıp kül olan kişiye tıpatıp benzeyen birisinin karşınıza çıkıp o kişi olduğunu söylemesi durumunda ve onunla alakalı tüm soruları cevaplayabilmesi halinde tavrınız ne olur?

Bu tür soruları cevaplayabilmek için farklı ölçütler/kriterler ortaya atılmıştır. Fakat hemen her konuda olduğu gibi bu konuda da felsefeciler arasında bir uzlaşım söz konusu değildir. Genel bir sınıflandırmayla bu kriterler, psikolojik ve psikolojik olmayan kriterler veya yaklaşımlar olarak ikiye ayrılabilir. Psikolojik yaklaşım, kişinin devamlılığı için bazı psikolojik kriterler öne sürer. Bilindiği üzere psikolojik özdeşliğin en meşhur savunucularından biri John Locke'tır ve Locke'ın kişisel özdeşlik için öne sürdüğü kriter hafızadır. Locke'a göre 1990'larda yaşamış birisiyle 2000'li yıllarda yaşamış birinin aynı olup olmadığı sorusu, 2000'lerde yaşayan kişinin doksanlı yıllarda yaşamış kişiyi kendisi olarak (içerden bir bakışla) hatırlayabilmesiyle alakalıdır. Eğer hatırlayamıyorsa, onun aynı kişi olduğu söylenemez. Fakat bu kriter, hafıza erişiminin –bir hastalık nedeniyle veya normal yollardan– sağlanamadığı birçok durumda özdeşliği açıklama noktasında güçlükler barındırmaktadır. Basit bir örnek olarak bir kişinin bebekliğini hatırlayamıyor olması, bebeğin bir kişi olup olmadığı konusundaki soruları ortaya çıkarır.

BŞP'nin psikolojik bir nitelik olduğu düşünüldüğünde, Baker'ın özdeşlik kuramının *psikolojik bir özdeşlik* anlayışı öne sürdüğü açığa çıkar. Zira ona göre kişisel özdeşlik, BŞP'nin aynı olup olmamasıyla alakalıdır. BŞP'nin özdeşliği ise –Baker'a göre– hafıza veya başka bir kritere indirgenemez veya farklı kavramlarla incelenemez.

Baker'a göre zamansal özdeşlik ilksel bir kavramdır. Diğer bir ifadeyle o, zaman boyunca devam eden özdeşlik kavramının, çözümlenerek anlaşılabilecek bir şey olmadığını düşünür. Özdeşliği açıklama noktasındaki üstesinden gelinemeyen zorluk, kişinin zamansal özdeşliğini baştan varsaymaksızın onu açıklayabilen yeterli koşulların bilinememesidir.[456] Bu sebeple gelecekteki kişiyle benim aynı olabilmem gelecek zamandaki kişinin benimle aynı birinci-şahıs bakışına sahip olup olmadığıyla alakalıdır. Eğer ikimiz de aynı BŞP'ye sahipsek, bu durumda ikimiz de aynı kişiyizdir. Dolayısıyla zamansal sürekliliği belirleyen şey BŞP'dir. Ancak bu (BŞP) çözümlenemez (*unanalyzable*) ve bir başka ifadeyle, daha bilgilendirici bir şekilde ortaya konamaz bir niteliktir.[457]

Kısaca toparlarsak, Baker'a göre insan, parçalarının toplamından ibaret değildir. Bu parçalar bir araya gelerek kişi dediğimiz yeni bir varlık oluşturur/terkip eder. Fakat bizler, özsel olarak insan değilizdir. Zira bizler, en temelde bir kişiyizdir. Kişi olmak, bir BŞP'ye sahip olmak demektir. İnsan olmak ise bir insan bedenine sahip olmak anlamına gelir. Dolayısıyla bizler, bedenlerin oluşturduğu birer varlık olmakla birlikte bedenlerden farklı varlıklarızdır.

3.3. Terkip Görüşüne Yönelik Eleştiriler

Terkipçi görüşe yöneltilen çok sayıda eleştiri bulunmaktadır. Burada bu eleştirilerden öne çıkan bazılarını inceleyelim.

Terkipçi görüş, her bir birleşik nesnenin bulunduğu yerde terkip eden ve terkip edilen olmak üzere çakışan iki nesne varsayması nedeniyle "çakışmacı" (*coincidentalism*) görüş olarak zikredilen görüşlerden biridir. Kişi olmayı BŞP gibi psikolojik/zihinsel bir kritere bağlayan Baker, onun bedenden farklı bir varlık olduğunu da iddia eder. Dolayısıyla bedenimin bulunduğu yerde bir de kişi bulunur ve bunlar aynı şey değildir. Onlar farklı özdeşlik koşullarına sahip iki şeydir. Tıpkı heykel ve mermer yığın gibi. Heykel şeklindeki bir yığın, sahip olduğu şekli kaybetse bile var olabilmekte ama heykel, böyle bir durumda varlığını sürdürememektedir. Yahut geri döndürülemeyecek şekilde bitkisel hayata giren bir insan, artık bir kişi olmasa bile, hala bir canlı olmaya devam etmektedir. Bu tür çakışmacı görüşlere yöneltilen eleştiriler, genellikle, çakışan nesnelerin tümüyle aynı parçalara sahip olmakla birlikte farklı varlıklar olabilmesine odaklanır. Bu durum, kimilerine göre pek çok sorun meydana getirir. Bunlardan biri Olson'ın da belirttiği gibi, sizinle aynı sandalyede oturan, sizinle yürüyen, sizin gibi konuşan ve sizin giysilerinizi giyen ama sizinle özdeş olmayan bir

[456] Baker, *Persons and Bodies*, 119.
[457] Baker, "Christians Should Reject Mind-Body Dualism", 335.

organizmanın veya canlı bir bedenin var olmasıdır.[458] Sizinle aynı atomları ve aynı geçmişi paylaşan şey her şeye rağmen sizinle özdeş de değildir. Çünkü onun özdeşlik kriterleri sizden farklıdır. Yine de o, sizin yaptığınız her şeyi yapıyor gözükmektedir. Düğünlere katılır, halay çeker, bilgisayar oynar, mesaj yazar, yemek yer ama bir kişi olamaz. Bu fikir oldukça ilginç gözükür ve kimilerine göre çakışmacı teorileri reddetmek için gerekli motivasyonu sağlar. Olson'ın ifadeleriyle "madde hakkında bildiğimiz bir şey varsa o da onların yer kapmak için yarıştıkları ve birbirlerini dışladıklarıdır."[459] Dolayısıyla aynı mekânı kaplayan ve dolayısıyla aynı parçalara sahip iki farklı varlığın olması kimilerine göre makul değildir. Oysa çakışmacı görüş, birbiriyle aynı yeri paylaşan iki nesnenin (ben ve bedenim gibi) var olduğunu, çünkü farklı özdeşlik koşullarına sahip olduklarını iddia eder.[460]

Kişinin kendisini oluşturan şeyden ayrı bir varlık olduğunu öngören düşüncelere yöneltilen eleştiriler arasında öne çıkanlardan bir diğeri de "çok fazla zihin" (*too many minds*) veya "çok fazla düşünen" (*too many thinkers*) argümanıdır. Bu argümana göre, çakışma kabul edildiği takdirde ortaya birden fazla "zihin" ya da "düşünen varlık" ortaya çıkar. Bunu bir örnek üzerinden görelim. Aklınızdan "şu an mutluyum" şeklinde bir düşüncenin geçtiğini hayal edin. Bu düşüncenin sahibi kimdir? "Elbette ki benim" diyebilirsiniz. Fakat niçin bedeniniz ya da beyniniz değil de siz? Bedeninizin ne eksiği var? Ya da bedeniniz, onun düşünmesini engelleyen fazladan bir şeye mi sahip? Olson'a göre bu düşünürlerden hangisinin siz olduğunu tespit etmek çakışmacı bir görüş açısından imkânsızdır. Bu sorunu daha açık ifade etmeye çalışalım.

Terkipçiliğe veya çakışmacı herhangi bir görüşe göre "ben ve bedenim" ayrı varlıklar olmakla birlikte, aynı atomlardan, hücrelerden ve organlardan oluşuruz. Yani bedenimin sahip olduğu ama benim sahip olmadığım hiçbir parçam yoktur. Aynısı bedenim için de geçerlidir. Bedenimin sahip olduğu ama benim sahip olmadığım herhangi bir parça mevcut değildir. Bedenimin sahip olmadığı tek şey, Baker'a göre, "birinci-şahıs perspektifidir" ki bu da bir parça değil, yalnızca bir niteliktir. Tıpkı bir camın sahip olduğu çatlak olma niteliği gibi. Bu çatlaklığı, o camdan alarak başka bir cama yerleştirmeniz mümkün değildir. Zira camın çatlaklığı, cama eklenmiş bir parça değildir. Diğer bir ifadeyle, camın çatlak bir parçası olabilir ama çatlaklık niteliği camın bir parçası değildir. Bunun gibi birinci-şahıs perspektifi de benim fazladan bir parçam değildir. Pekâlâ, şu durumda bedenim niçin bu BŞP niteliğine sahip olamamaktadır?

---

[458] Eric T. Olson, *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology* (New York: Oxford University Press, 1997), 97.
[459] Olson, *What Are We?: A Study in Personal Ontology*, 48.
[460] Eric T. Olson, "Thinking Animals and the Reference of 'I'", *Philosophical Topics* 30/1 (2002), 190.

Hâlbuki o da benimle tam olarak aynı parçalardan oluşmaktadır. Onu bu özelliğe sahip olmaktan alıkoyan şey nedir? Olson'ın ifadeleriyle sorarsak, "Aynı parçaları aynı durumlarda aynı şekilde bir araya getirmek nasıl niteliksel olarak farklı bütünler ortaya çıkarabilir?"[461] Yine Olson'ın ifadeleriyle:

> Şunu sordum: Niçin biz düşünebiliyoruz da bizimle çakışan hayvanlar düşünemiyorlar? Organizmalardan fiziksel olarak ayırt edilemez olmamıza rağmen bizi organizmadan farklı kılan nedir? Ve bizimle çakışan hayvanlardan farklı özdeşlik koşullarını bize ne verebilir?[462]
>
> Baker, A (beden) ile benim sayısal olarak farklı (*numerically different*) olmakla birlikte tek bir kişi olduğumuzu söylediğinde bunu anlamıyorum. Bu her ne anlama geliyorsa, bunun, nasıl olup da benim A olmadığımı bilmeme yardım edeceğini göremiyorum. A var, diyor Baker, ve bir de A'nın oluşturduğu kişi –Olson– var ve bunlar sayısal olarak ayrılar. Şu halde benim, Olson ile mi yoksa A ile mi özdeş olduğumu sorabilmem gerekir. Eğer ben, Baker'ın iddia ettiği gibi, A ile değil de Olson ile özdeşsem, nasıl oluyor da ben Olson mıyım yoksa A mıyım diye soramıyorum?[463]

İtiraza göre, kişinin her bir düşüncesi hem kişi hem beden tarafından ve hatta hem de beyin tarafından (beynin yarı küresi vs. de eklenebilir) düşünülüyor olacaktır. Yani kişiye atfettiğimiz nitelikleri onunla aynı geçmişe ve aynı parçalara sahip canlıdan esirgemek doğru olmayacaktır. Dolayısıyla çakışmacı bir anlayış benimsendiği takdirde, kişiye atfedilen nitelikler, canlıya da atfedilmelidir:

> Pek çokları, bir tür zihinsel devamlılığın bizim sürekliliğimiz için zorunlu olduğunu söyler. Biz, hiçbir canlının sahip olmadığı bir niteliğe sahibiz. Buradan şu çıkar ki bizler insan canlıları değiliz. Bu ise bir problemi gün yüzüne çıkarır. Varsayımsal olarak bir insan canlısı size çok yakından bağlıdır: ona kimi zaman sizin bedeniniz de denir. Psikolojik-süreklilik görüşü bu canlının sizle özdeş olmadığını ima eder. Yine de bu canlı akıllı ve zeki gözükür. Hiç olmazsa o, normal işleyen bir yetişkin sinir sistemine sahiptir. Fiziksel olarak sizden ayırt edilemez. Sizinle aynı çevreye ve geçmişe sahiptir. Düşünebilmek için daha ne gerekir? Bu canlıyı düşünmekten alıkoyan nedir? Şu halde orada, derinizin altında iki rasyonel, düşünebilen varlık var gözükür: Psikolojik özdeşlik koşullarına sahip bir kişi ve psikolojik-olmayan özdeşlik koşullarına sahip bir canlı/hayvan.[464]

---

[461] Olson, *What Are We?: A Study in Personal Ontology*, 63.
[462] Olson, *What Are We?: A Study in Personal Ontology*, 63.
[463] Olson, *What Are We?: A Study in Personal Ontology*, 62.
[464] Olson, "Thinking Animals and the Reference of 'I'", 190.

Fakat bedeninizin ya da canlının da rasyonel bir varlık oluşu, pek çok şeyi değiştirir. Her düşüncenin iki sahibi vardır: Kişinin kendisi ve en az onun kadar kişi olmaya layık olan canlı. Bu durumda bir düşüncenin birden fazla düşünürü olduğu da kabullenilmelidir. Bir beyinde gerçekleşen her düşüncenin birden fazla düşünürü vardır. Fakat bu kabul edildiğinde, pek çok sorun ortaya çıkar. Eğer her insan, aslında birden çok kişiyse, dünya nüfusu sandığımızdan çok daha kalabalık bir hale gelir. Tek eşlilikler ortadan kalkar. Zira tek eşli olduğunuzu düşünüyorsanız yanılıyorsunuzdur. "Çok fazla düşünen" itirazı doğruysa, her evlilik bir anda çok eşlilikle sonuçlanır. Oysa çoğu kimse, en azından eşinin birden çok kişiyle evlenmesini istemez. Dahası hiçbirimiz, kendi başımıza kalamayız. Her zaman bizimle birlikte olan bir canlıyla beraberizdir.

Daha da kötüsü, eğer tüm bunlar doğruysa, kendimizi ve ne olduğumuzu tespit edemez bir hale gelebiliriz. Parfit'in "epistemik problem" olarak adlandırdığı bu soruna göre, bir bedende birden fazla rasyonel varlığın bulunması durumunda "ben hangisiyim?" sorusunu cevaplayamayız. Zira "ben neyim?" sorusunu her sorduğumda, aynı soruyu benimle birlikte hem beden hem de beyin gibi pek çok nesne de sormaktadır. Kendimi "ben neyim?" sorusunu soran kişi olarak düşünsem bile, aslında benim yalnızca "canlı" ya da "beyin" olmadığımdan nasıl emin olabilirim? Zira bu soruyu benimle birlikte soran diğer varlıklar da aslında kendilerini kişi olarak tasavvur etmektedirler. Oysa bunlardan yalnızca biri için bu cevap doğrudur. O halde benim de aslında zannettiğim kişi olmama ihtimalim oldukça yüksektir. Olson'ın ifadesiyle, "siz kişi değil de *canlı* olsaydınız bile yine de kişi olduğunuzu düşünecektiniz."[465] Şu durumda ne olduğumuzu bilmek çetrefilli bir hal alır.

Bu argümanların ulaştığı sonuç, çakışmacı görüşlerin gereksiz yere nesnelerin çoğalmasına yol açması sebebiyle yanlış olduğudur. Ortada düşünen bir kişi varsa ve bu kişi oradaki canlıyla özdeş değil de onun oluşturduğu bir şey ise, şu halde kişiler çoğalmaya başlar. Düşünenler çoğaldıkça, hangi düşünenin neye tekabül ettiğini anlamaya çalışmak da içinden çıkılamaz bir hale gelir. Fakat kişinin, canlı tarafından oluşturulan bir şey olduğunu söylemek yerine, onun canlıyla özdeş olduğu düşünüldüğünde –en azından birazdan ele alınacak olan animalistlere göre– problem çözülür.

Bu itirazlar, kişiyi bir varlık olarak kabul eden ve kişisel özdeşliği psikolojik kriterlere bağlayan görüşlerin tümüne yöneltilmiştir.[466] Baker ise kendi terkip görüşünün bu tür sorunlara cevap verdiğini düşünmektedir –her ne kadar Olson ve diğerleri hem fikir olmasa da. Şimdi yukarıdaki sorular bağlamında Baker'ın bu sorulara cevaplarını inceleyelim.

[465] Olson, "Thinking Animals and the Reference of 'I'", 190.
[466] Derek Parfit, "We Are Not Human Beings", *Philosophy* 87/1 (2012), 7.

Baker "terkip ilişkisinin" doğru anlaşılması ve kabul edilmesi durumunda yukarıdaki gibi problemlerin ortaya çıkmadığını düşünmektedir. Ona göre bir terkip ilişkisinin neticesinde birbirinden ayrı iki varlık ortaya çıkmaz. Heykeli oluşturan mermer ve heykel birbirlerinden ayrı varlıklar değildirler. Aynı nitelikleri ve parçaları paylaşan iki farklı varlık olsa da bunlar ayrı varlıklar değildir. Zira daha önce de belirtildiği gibi, Baker'a göre terkip, ayrı varlık olma ile özdeş olma ilişkisinden farklı ve bunlar arasında bir ilişki türüydü. Söz konusu kişi olduğunda da yine aynı şekilde beden ve kişi ayrı varlıklar değildirler. Bu nedenle de ortada birden fazla düşünme yoktur. Ona göre Olson'ın itirazı, terkip ilişkisini baştan inkâr etmek suretiyle "çok fazla zihin" problemine yol açmaktadır. Fakat bu problem, Baker'ın açıkça reddettiği şu ilkeye dayanmaktadır: Özdeş olmayan her varlık, birbirinden ayrı varlıktır. Oysa Baker'a göre terkip, özdeşlik ile ayrı varlık olma arasında bir ilişki türüdür. Yani terkip eden ve edilen varlık, ne aynı varlıktır ne de tam olarak ayrıdır. Eski bir ifadeyle slogan haline getirirsek, onlar "ne aynı ne gayrıdır." Onlar arasında üçüncü bir ilişki yani terkip ilişkisi vardır. Bu tür bir ilişkinin varlığını baştan reddederek yapılan eleştiriler, Baker'a göre, döngüsel bir akıl yürütmeye dayanırlar. Bu sebeple Olson'ın itirazı terkip görüşünün temel iddialarını göz ardı etmektedir. Baker'ın kendi ifadeleriyle, "Argümanım başarısız bile olsa (ki kimse bunu bir döngüsel-akıl yürütmeye[467] başvurmaksızın gösteremedi), açıkça reddettiğim bir öncül üzerinden (fazladan bir argüman ortaya koymadan) bana itiraz etmek açık bir şekilde meşru değildir."[468] Baker'ın kısmen kendi ifadesiyle, "benim görüşüm bu (beğenin ya da beğenmeyin)" iki şeyin özdeş olmamasından yola çıkarak bu iki şeyin ayrı varlıklar olduğu sonucuna varıyorsanız, terkip görüşüne itiraz etmiyorsunuz demektir.[469]

"Şu an mutluyum" şeklindeki düşünceye neyin sahip olduğu sorusunu ele alalım. Baker'a göre, yalnızca kişinin (bedenin değil) birinci-şahıs perspektifine *doğrudan* sahip olabileceğini ifade etmiştik. Ona göre, farklı yollardan da olsa hem beden hem de kişi bu düşünceye sahiptir. Ancak bu, ona göre, iki ayrı düşüncenin var olduğu anlamına gelmez. Ortada yalnızca bir düşünce vardır ve bu düşünce iki farklı varlık arasında paylaşılmaktadır. Düşüncenin *doğrudan* düşüneni kişiyken, *dolaylı* düşüneni ise bedendir. Bedenin dolaylı düşünmesi şu anlama gelmektedir: Beden, terkip ettiği kişinin düşünceye sahip olması sayesinde düşünür. Diğer bir ifadeyle kişi düşündüğü için beden de düşünmektedir. Kişinin de "şu an mutluyum" diye düşünürken ya da "ben" derken referansta bulunduğu şey kendisidir.

---

467 İngilizcesi *begging the question* olan mantık hatası: Sonucu öncüllerden birinde veya daha fazlasında varsayma hatasıdır. *Kısır döngü* olarak da Türkçe'ye çevrilmektedir. Tracy Bowell, *Eleştirel Düşünme Kılavuzu*, çev. Bilge Tanrıseven (İstanbul: TÜBİTAK Yayınları, 2018), 290–292.
468 Baker, *Metaphysics of Everyday Life*, 173.
469 Baker, *Metaphysics of Everyday Life*, 173.

Ancak bu düşünceye dolaylı bir şekilde sahip olan beden, dolaylı olarak "ben" ifadesini kullandığında kendisine referansta bulunamaz. Zira ortada yalnızca tek bir "ben" düşüncesi bulunur ve bu da kişinin kendisine referansta bulunması şeklindedir. Bedenin "ben" düşüncesine sahip olmasının tek manası, "ben" düşüncesine sahip olan bir varlığı terkip etmesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla bedenin kendisine referansta bulunması söz konusu değildir.[470] Bu bağlamda o, Olson'ın ve diğerlerinin kendisine yönelttiği (yukarıda ele aldığımız) itirazları "karikatürleştirme" olarak görür. Onun ifadeleriyle:

> Olson'ın söylediklerinin çoğu karikatür. Mesela, ben bir niteliğe doğrudan ve dolaylı bir şekilde sahip olmak arasında incelikli bir ayrım yapıyorum. Terkibin özdeşliğe çok yakın olduğunu, bedenimin beni terkip etmek suretiyle dolaylı olarak kişi olduğunu söylüyorum … Olson ise bu ayrımı zikretmeksizin diyor ki "Ama eğer canlı, bir kişi ise o halde kişiler iki türdür …" hiç de değil. F niteliğine dolaylı olarak sahip olmak farklı bir tür F olmak demek değildir. O, bağımsız bir şekilde F olan bir şey ile terkip ilişkisinde olmak sayesinde F olmaktır.[471]

Baker'a göre, iki şey özdeş olmasa bile, birbirinden ayrı varlıklar olmak durumunda değildir. Heykel ve yığın adında iki ayrı nesne aynı yerde olmadığı gibi, kişi ve canlı da ayrı ayrı varlıklar olarak bir yerde bulunmazlar. Kişi, canlının terkip ettiği bir varlık olarak, canlının niteliklerine dolaylı yoldan sahip olan bir varlıktır. Baker'ın reddettiği nokta, hem x hem de y'nin F (kişi) olmaları durumunda, eğer x ve y özdeş değilse, orada iki farklı ve ayrı kişi olduğu iddiasıdır. Baker, bu iddiaya dayalı olarak, kendisine yöneltilen *çok-fazla-düşünür problemi, epistemik problem* ve *kalabalıklaşma problemi*nin kendi teorisi için geçersiz olduğunu savunur.

Fakat Baker'ın bu cevabı elbette ki tartışmanın sonu değildir. Bu cevaplar, terkip görüşüne karşı olan pek çok felsefeciyi tatmin etmez. Onlar, birbiriyle aynı parçalara sahip olan şeylerin aynı niteliklere nasıl farklı şekillerde sahip oldukları meselesinin açık olmadığını düşünür. Eğer bedenim *dolaylı* ben ise *doğrudan* acı çekiyorsam orada acı çeken iki farklı varlık bulunmalıdır. Ya da bunlardan biri gerçekte acı çekmiyor demektir ki bu durumda benimle aynı parçalara sahip olan ama hissiz bir zombi[472] bulunur. Her ikisinin de gerçekten acı çektiğini ama birinin *dolaylı* olarak bu acıyı çekerken diğerinin bunu *doğrudan* çektiğini söylemek onlara makul görünmez.[473] Baker kendi teorisine yapılan eleştirilerin fazla "karikatür" olduğunu

---

[470] Baker, *Metaphysics of Everyday Life*, 173–174.
[471] Lynne Rudder Baker, "Reply to Olson", *A Field Guide to Philosophy of Mind* (2001).
[472] Felsefe literatüründe zombi kavramı, fenomenal bilince sahip bir varlık (mesela insan) ile aynı davranışlarda bulunan ama fenomenal bilince sahip olmayan farazi varlıklar için kullanılır.
[473] Dean W. Zimmerman, "The Constitution of Persons by Bodies: A Critique of Lynne Rudder Baker's Theory of Material Constitution", *Philosophical Topics* 30/1 (2002), 320–321.

düşünse de eleştirmenler, onun açıklamalarını kabul etmeyerek yukarıda sayılan problemlerin Baker'ın teorisine sorun çıkarmaya devam ettiğini öne sürerler.[474]

Terkipçi görüşün belki de en dikkat çeken özelliği, onun sağ-duyusal kavramlarımızla olan uyumluluğudur. Bizler, çevremizde pek çok nesne bulduğumuz gibi –ağaçlar, çiçekler, taşlar, denizler, gezegenler, insanlar vd.– kendimiz de pek çok yeni nesne üreten bir türüz. Çalışmak veya üzerinde bir şeyler atıştırmak için özel masalar, üzerinde uyumak için yatak, çek-yat benzeri eşyalar, bir şeyler inşa etmek için sıva, çivi, çekiç vb. pek çok malzeme burada sayılabilir. Bu tür nesnelerin varlığı, sağ-duyusal olarak çoğumuza açık gözükür. En azından bu tür nesnelerin varlığından –felsefi gerekçeler dışında– şüphe edenimiz pek azdır. Baker'ın ontolojisi, tüm bu malzemelere yer verebilmesi bakımından sağ-duyuya yakın bir duruş sergiler. Fakat, kimilerine göre bu bir avantaj olarak görünürken, diğer bazı felsefecilere göre ise teori için bir dezavantajdır. Zira bu nesnelerin varlıkları üzerinde düşündükçe, onların bize göründüğünden çok daha farklı oldukları ortaya çıkar. En basitinden onlar, felsefe öncesi sezgilerimizle baktığımızda, sınırları belirli, diğer nesnelerden bariz bir şekilde ayrı ve var olup olmadığı üzerinde şüphe bile gerektirmeyecek kadar açık varlıklar gibi görünürken; onlara daha yakından baktığımızda, aslında sınırlarını bile belirlemekte zorlandığımız atomik parçacıklar yığınından ibaret olduklarını görürüz. Hiçbir delik veya boşluk barındırmadığını düşündüğümüz nesneler, atom altı parçalar çerçevesinden bakıldığında, sayısız boşlukla dolu olduğu gibi birbirine gerçek anlamda temas eden hiçbir parçaya da sahip değildir. Böyle bakıldığında nesneler, sınırları belli bütünler olmaktan öte, nerede başladığı ve nerede bittiği belli olmayan bir atom altı parçacık curcunası gibi gözükmeye başlar. Bu curcuna içerisinde nesne olarak belirlediğimiz şeylerin varlıkları ise ilk bakıştaki belirginliğini yitirmeye başlar. Dahası bizler, bazı malzemeleri kendi amaçlarımız ve çıkarlarımız doğrultusunda bir araya getirir ve onlara bazı isimler veririz. Örneğin, su sızdırmayan bir malzemeden bir tarafı kapalı silindir şeklinde yapı oluşturup adına "kova" deriz. Uygun boyutlardaki bir kovayı, farklı bir amaç üzere kullanarak içine çöp atmaya başladığımızda da onu "çöp kovası" olarak isimlendirebiliriz. Çöp kovasıyla da işimiz bittiğinde onu –belki biraz süsleyerek ve şekli üzerinde ufak oynamalarla– içinde bitki yetiştireceğimiz bir saksıya çevirebiliriz. Pekâlâ, biz onları farklı amaçlar için kullanmaya başladığımızda, onlar farklı nesneler olmaya mı başlar? Ya da en başa dönersek, belirli malzemeleri bir araya getirdiğimizde gerçekten de bir nesne ortaya çıkar mı? Yoksa o sadece bir isimlendirmeden mi ibarettir?

---

[474] Ross Inman, "Against Constitutionalism", *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, ed. Jonathan Loose vd. (New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2018), 356–359.

Baker'ın terkip görüşünün itirazları üstüne çeken yönlerinden biri de onun kavram dünyamıza atfettiği ontolojik temsil gücüdür. Zira Baker'a göre, kavramlarımız, dış dünyada var olan şeylerle tesadüfi olamayacak kadar dikkat çekici bir ölçüde örtüşmektedir. Dahası, zihnimiz dış dünyada nelerin var olduğu üzerinde bir etkiye de sahip gözükmektedir. Sider'ın da ifade ettiği gibi, "Baker'ın heykeller hakkındaki tartışması onun ontolojisiyle alakalı makul olmayan özelliklerinden birini daha öne çıkarmaktadır: Öyle gözüküyor ki nelerin var olduğu insanların ilgilerine fazlasıyla bağımlıdır … Onun, dünyayı bizim yarattığımızı, (çünkü) süregiden şeylerin sırf biz onların kavramlarına sahibiz diye var olduğunu düşündüğü sonucuna ulaşmak cazip geliyor. Ya da gerçekliğin, nesnelerin tarihsel geçmişlerini takip edebilmemizi sağlayacak şekilde bizim sıradan kavramlarımızla örtüşmesi kozmik bir rastlantı mı?"[475] Eğer Baker'ın iddiaları doğruysa, ilgilerimiz doğrultusunda ürettiğimiz kavramlar ile dış dünya arasında şaşırtıcı derecede mükemmel bir mutabakat var demektir. Sider ve Zimmerman gibi felsefecilere göre nesne kavramlarımızın hemen hepsinin dış dünyada karşılık bulması ilginç bir durum meydana getirir. Zimmerman'a göre, özellikle de yapay nesnelerin varlığını ciddiye almak önemli problemlere yol açar.[476] Zira biz, bazı şeyler hakkında farklı düşünmeye başlayarak onları farklı nesneler haline de getirebiliriz –kova örneğinde olduğu gibi. Bu şekilde kendi ilgilerimize göre nesneler ürettiğimizde, Baker'ın teorisi bağlamında, gerçekten de dış dünyadaki varlıkların sayısını değiştirmiş oluruz. Zimmerman'ın ifadeleriyle:

> Baker bizim bazen bazı şeyler hakkında düşünerek onları var ettiğimizi düşünüyor –en azından biz onlar hakkında öyle düşünmeye başladığımızda nesnelerin yapay nesnelere (aletlere, sanat eserlerine ve anıtlara) dönüşebilecekleri fikrinden bu çıkmaktadır. Suların sürüklediği uygun şekildeki bir odun parçası, tozu alındıktan ve eve getirildikten sonra bir kahve sehpası olmakta, müzede bir duvara asılarak isim verilen bir pisuvar bir sanat eserine dönüşmekte, bir kaya dikine oturtulduğunda –hangi amaç için kullanıldığına bağlı olarak– bir sınır işaretine ya da anıt haline gelmektedir.[477]

Fakat tüm bu örnekler, insanların belirli şekil ve yapılardaki nesneleri, kendi gereksinimleri ve faydaları doğrultusunda kullanmasıyla ortaya çıkardığına işaret etmektedir. Pekâlâ, eğer insanlar olmasaydı da bunların varlığından bahsedebilir miydik? Her şey yine yerli yerinde kalsaydı ama yalnızca insanlar (veya insan gibi başka bilinçli yaratıklar) olmasaydı, yine de onların aynı nesneler olmasından söz edilebilir miydi? Baker böyle bir durumda

[475] Sider, "Review of Lynne Rudder Baker, Persons and Bodies", 48.
[476] Zimmerman, "The Constitution of Persons by Bodies", 334.
[477] Zimmerman, "The Constitution of Persons by Bodies", 333–334.

halihazırda varsaydığımız çoğu nesnenin de var olmayacağını kabul eder.[478] Fakat Zimmerman ve Sider gibi felsefeciler, dış dünyada olup bitenlerin ve nelerin var olduğuna ilişkin kriterlerin insan zihninden bağımsız olması gerektiğini düşünürler. Bu bağlamda Zimmerman, Baker'ın teorisini yeni varlıkların ortaya çıkmasını fazlasıyla kolaylaştırdığı şeklinde eleştirir. Bu eleştiriye göre terkip ilişkisi, sadece nesnelerin bir araya gelmesi sonucunda değil insanlar arasında uzlaşımın değişmesiyle bile yeni nesnelerin ortaya çıkmasına neden olabilmektedir.

Baker ise kavramlarımız ve dünya arasındaki mutabakatın "kozmik bir tesadüf" olmadığını, daha ziyade bizim, sahip olduğumuz kavramlar doğrultusunda nesneler ürettiğimizi ifade eder. Ona göre, metafizik insanın dış dünyadaki varlıklara ilişkin sezgileriyle uyumlu olmalıdır. Örneğin, 11 Eylül saldırısında ikiz kulelerin çöküşü, gerçekten de var olan kuleleri yerle bir etmiş ve dünyadaki kule sayısında bir azalmaya neden olmuştur.[479] Fakat tüm felsefecilerin aynı sezgileri taşıdığı söylenemez.

Zimmerman ve Sider bağlamında ele aldığımız bu son problemin, Baker'ın terkip görüşünden ziyade onun pratik realizmiyle daha yakından alakalı olduğunu ifade edebiliriz. Zira Corcoran gibi terkipçiler, insanı anlama noktasında Baker'la çok yakın ifadeler kullanmakla birlikte, özellikle de yapay nesnelerin varlığı noktasında gerçekçi bir tutumu reddederler. Fakat bu görüş de hiç değilse insanlar ve diğer bileşik nesneler kapsamında hala çakışmacı anlayışın bir devamı olduğundan, diğer eleştirilere açıktır.

Terkipçiliğe yöneltilen bir diğer itiraz ise acı gibi gelişkin bir BŞP gerektirmeyen ve hayvanlarda da bulunan fenomenal bilinç halleri hakkındadır. Kişi olmanın, gelişkin bir BŞP'nden gözlem yapabilme yetisiyle ilişkilendirildiği ifade edilmişti. Ancak acı çekme gibi hisler, insan dışı canlılarda da bulunan ve canlının kişi oluşturup oluşturmamasından bağımsız olaylardır. Baker'ın da ifade ettiği üzere: "Ben, birinci-şahıs perspektifi gerektirmeyen her zihinsel duruma dolaylı olarak sahibim, beni oluşturan canlı ise buna dolaysız olarak sahip."[480] Fakat kimi felsefeciler, zihinsel durumların merkezinin dolaysız bir şekilde ve öncelikli olarak kişi olması gerektiğini iddia ederler.[481] Bu bağlamda terkipçi teori, kişinin bazı tecrübelerini ikinci sıraya koyar. En azından dolaylı olarak sahip olduğu zihinsel niteliklerin olduğunu iddia eder. Baker ise bunu bir problem olarak görmeyerek kendi teorisini aktarırken bu ayrımları yapar. Muhtemelen ona göre, kişi ile onu oluşturan canlı arasındaki terkip ilişkisi, onları ayrı

---

[478] Lynne Rudder Baker, "On Making Things Up: Constitution and Its Critics", *Philosophical Topics* 30/1 (2002), 47.
[479] Baker, "On Making Things Up: Constitution and Its Critics", 47–49.
[480] Baker, *Persons and Bodies*, 103.
[481] Inman, "Against Constitutionalism", 359–360.

varlıklar gibi değerlendirmeye izin vermediğinden, kişinin bazı zihinsel niteliklere dolaylı olarak sahip olması bir probleme yol açmaz.

Şimdi, terkip görüşüne karşı olan ve sıradan pek çok nesnenin varlığı konusunda daha şüpheci bir yaklaşım sergileyen anlayışları ele alabiliriz. Bunlardan biri, terkipçiliğe karşı önemli bir rakip olarak görülebilecek olan animalizmdir. İlk olarak van Inwagen'ın animalist görüşünü inceleyelim.



4. Animalizm

Kısıtlı ya da Ilımlı Terkip Anlayışı

Sıradan nesneler olan masa, sandalye, ev, dağ, Güneş, zeytin gibi şeylerin gerçekte var olmadıkları iddiası, ilk bakışta oldukça çılgın bir fikir gibi görünebilir. Fakat bu iddia, ilk bakıştaki aykırı görünüşüne rağmen hem bizim atom altı dünyaya yakından bakışımızla görmeye başladığımız farklı bir dünya perspektifi açısından bir açıklama üretmek hem de bazı felsefî problemleri çözmek veya kolaylaştırmak gibi bazı amaçlara hizmet eder. Zira sağduyumuzun bize gösterdiği ve her günkü konuşmalarımızda da sık sık dile getirdiğimiz nesnelerin varlığı kabul edildiğinde, bazı mühim felsefi problemler gün yüzüne çıkmaktadır. Örneğin, Baker'ın ontolojik gerçekçiliğinde (realizm) gözlemlediğimiz en temel problem, aynı yerde birden fazla nesnenin bulunabilmesiydi. Böyle bir iddia, özdeşlik ve ayırt edilebilirlik arasında üçüncü bir ilişki türü olan terkip ilişkisini gerektirir. Ancak birçok filozof, özdeşlik ve ayrılık arasında üçüncü bir ilişkinin olabileceği iddiasını reddeder.[482] İki şey ya birbirinin aynıdır ya da gayrıdır (ondan farklıdır). Bu ikisinin arasında bir kategori, bu itiraza göre, mümkün değildir. Dolayısıyla –bu itiraza göre– terkip, bir özdeşlik ilişkisi olmalıdır.[483] Terkipçilerse tam tersine, bileşik nesnelerin varlığını açıklamak için üçüncü bir ilişkinin daha olduğunu düşünür. Aksi takdirde varlığından emin olduğumuz bileşik nesneleri açıklamak mümkün olmayacaktır.

Üçüncü bir kategorinin olup olmadığı sorusu bir yana, ontolojik gerçekçilik fikri birçok antik felsefî problemi de gün yüzüne çıkarmaktadır. Bunun en meşhur örneklerinden biri "Theseus'un gemisi"dir. Bir geminin özdeşlik serüveni üzerinden ontolojik gerçekçiliğin bazı problemlerini sorgulayan bu örnek şöyledir. Efsaneye göre Minotauros denen canavar Atinalılara huzur vermemektedir. Atinalılar kendilerini rahat bırakması için her sene bu canavara kurban sunarlar. Ancak canavardan öylesine bunalmışlar ve dehşete düşmüşlerdir ki bir adakta bulunurlar: Gönderdikleri esirler kurtulduğu takdirde her sene aynı gemiyi hediyelerle donatarak Apollon'un kutsal adası Delos'a gönderme sözü verirler. Sonunda Atina kralının oğlu Theseus, kahramanca bir girişimle kurban kılığında Girit'e yelken açarak Minotaurus'u öldürür ve esir düşen arkadaşlarını kurtarır. Sonrasında ise Atinalılar, verdikleri söz gereğince, her sene Theseus'un gemisini hediyelerle donatarak adaya göndermeye başlarlar. Hatta Atinalıların minnettarlığı öylesine büyüktür ki Theseus'un ölümünden sonra da

482 David K. Lewis, "Many, But Almost One", *Ontology, Causality and Mind: Essays on the Philosophy of D. M. Armstrong*, ed. Keith Campbell vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 168–171.
483 Hudson, *A Materialist Metaphysics of the Human Person*, 33.

bu geleneği sürdürürler. Her sene aynı gemiyle hediyeler göndermeye devam ederler. Fakat zamanla bir sorun ortaya çıkar. Pesic'in ifadeleriyle Atinalılar'ın karşılaştığı sorun şöyledir:

> Birçok yolculuktan sonra orijinal gemiyi onarmak gerekti. Hürmetlerinden ötürü, gemide yenilenecek her parçanın orijinalinden ayırt edilemez olmasına karar verdiler, böylece gemi her zaman aynı gemi olarak kalacaktı. Zamanla geminin her parçası değiştirilmiş olmasına rağmen dışarıdan bakıldığında gemide bir değişiklik görünmüyordu.
>
> Bu gelenek, işi düşünmek olan insanların ilgisini çekti. Gemi gerçekten aynı gemi miydi değil miydi?[484]

Platon'un bu soruya cevabı geminin aynı olduğu yönündeydi. Maddeden ziyade form yani biçim üzerine odaklanan Platon, aslî biçimini yitirmemiş her nesnenin, aynı nesne olarak varlığını sürdürdüğünü düğşünüyordu. Çünkü ona göre gerçek olan bu biçimlerdi. Pesic'in ifadeleriyle "Platon, *biçimin* nihai gerçeklik olduğunu söyler."[485] Tikel varlıklarsa bu formların/biçimlerin yalnızca gölgelerinden ibaretti.

Aristo da benzer bir cevap vererek değişen geminin aynı gemi olduğunu düşündü. Ona göre, bir formu yok etmeyecek kadar küçük ve aşamalı değişimler özdeşliği bozmuyordu. Theseus'un gemisinin parçaları da aşamalı olarak değiştirilmişti. Eğer, Theseus'un gemisi tümüyle parçalansaydı ve aynı veya farklı parçalar kullanılarak yeniden inşa edilseydi, gemi aynı gemi olmayacaktı. Fakat böyle olmamıştır. Gemi uzun bir süre içerisinde, aşamalı olarak restore edilmiştir.

Aristo'nun öne sürdüğü çözüm aşamalı değişim (*gradual replacement*) teorisi olarak bilinir. Bu teoriye göre yeterince ufak değişimler özdeşliği bozmaz. Eğer bedenler zaman boyunca özdeşliğini koruyabilen varlıklar ise belki de bu özdeşlik, aşamalı değişim teorisiyle açıklanmalıdır. Zira bedenimiz, saniyeler içerisinde bile çok ciddi değişikliklere sahne olur. Milyonlarca hücre çok kısa bir zamanda yenilenir. Ancak biz bu değişimi fark etmeyiz ve kişinin sürekli farklı bedenler taşıdığını düşünmeyiz –en azından herkes böyle düşünmez.[486]

Aşamalı değişim teorisine karşı Thomas Hobbes tarafından şöyle bir argüman geliştirilmiştir: Varsayın ki birisi Theseus'un yolculuğa çıktığı geminin değiştirilen orijinal parçalarının her birini bir şekilde ele geçirmiş olsun. Sonra da bunları birleştirerek Theseus'un gemisinin birebir kopyasını oluştursun. Şu durumda, bunlardan hangisi gerçek Theseus'un

[484] Pesic, *Çift Görmek: Fizik, Felsefe ve Edebiyatta Ortak Kimlikler*, 24.
[485] Pesic, *Çift Görmek: Fizik, Felsefe ve Edebiyatta Ortak Kimlikler*, 25.
[486] Nihilistler bedenlerin gerçekte var olmadıklarını düşünürler. Platon, İbn Sīnā gibi ruh-beden düalistleri ve günümüzde de J. P. Moreland gibi bazı düalistler de bedenin sürekli değiştiğini, bu nedenle kişinin aynı kalabilmesi için bedenden ayrı/farklı bir şeye (ruha) sahip olmaları gerektiğini iddia ederler.

gemisidir? Orijinal parçalardan oluşan ama sonradan tekrar bir araya getirilen gemi mi? Yoksa tüm parçaları değişmiş olan gemi mi? Aristo'ya göre Theseus'un kullanmaya devam ettiği ve hiçbir orijinal parçaya sahip olmayan gemi Theseus'un gemisiyken, –bir zamanlar Theseus'a uzun yolculuğunda eşlik etmiş olan– orijinal parçaların yeniden bir araya gelmesiyle oluşan gemi ise farklı bir gemidir. Hobbes ise ortaya koyduğu karşıt örneğin, Aristo'nun aşamalı değişim teorisine bir darbe vurduğunu düşünür.[487]

Bu noktada orijinal parçalardan oluşan geminin aslında Theseus'un gemisi olduğunu söylemek isteyebiliriz. Fakat bu cevap da başka problemleri beraberinde getirir. Zira bu cevap, tamir gören geminin Theseus'un gemisi olmadığını ima eder. Öyleyse tamir gören geminin, hangi aşamadan sonra Theseus'un gemisi olmaktan çıktığı sorusu gündeme gelir. En son hangi tahta değiştikten sonra gemi Theseus'un gemisi olmayı bırakmıştır? İlk tahtanın değişimiyle veya çıkarılan ilk çiviyle birlikte geminin yok olduğunu ve yerine başka bir geminin geçtiğini söylemek aşırı bir iddia olacaktır. İkinci tahta için de aynı durum söz konusudur. Üçüncü ve dördüncü de bu şekilde gider. Belki de buna yüzdelik bir dilimle cevap vermek gerekir. Örneğin yüzde ellisi değişen geminin artık aynı gemi olmaktan çıktığı noktasında bir anlaşmaya varmak isteyebiliriz. Fakat herkes için aynı oran geminin yok olması için uygun bir aşama olarak görünmeyebilir. Kimileri yüzde ellinin bir kimileri ise yüzde elli iki oranında bir değişimin daha uygun bir nokta olduğunu ifade edebilir. Bu ise özdeşlik sorusunu bulanık bir hale getirir.

Bu tür soru ve sorunlar, bizi, muğlaklık (*vagueness*) problemine götürür. Muğlaklık, bu tür vakalardaki belirsizliğe işaret eder. Muğlaklığın belki de en bilindik örneği yığın (*heap*) paradoksudur. Önümüzde ufak bir kum yığını olduğunu düşünelim. Yapacak bir iş bulamayıp bu yığın içerisinden kumları birer birer ayıklıyoruz. Bu işlemi, tek bir kum tanesi kalana kadar sürdürdüğümüzü düşünelim ve "nihayet" sadece bir kum tanesi kalıyor. Fakat yığın nerede? Biraz önce önünüzde bir sürü kum tanesi ve bu kumların oluşturduğu bir yığın bulunuyordu. Şimdiyse yalnızca bir adet kum var ve yığından eser yok. Kumları ayıklama esnasında, arada bir yerlerde, yığının ortadan kaybolduğunu söylemek isteyebilirsiniz. *Sorites* paradoksu olarak da bilinen yığın paradoksunun odaklandığı yer de burasıdır. Yığın tam olarak hangi kum tanesini ayıkladığınızda ortadan kaybolmuştur? Ya da önünüzde kaç kum tanesi kaldığında artık yığının yok olduğunu kesin bir şekilde söyleyebilirsiniz? Bu soruların net bir cevabı var mıdır?[488]

Bu tür soruların günümüzde tekrar sorulmaya başlanmasını sağlayan ve önemini yeniden ortaya koyan kişi Peter Unger olmuştur. Fakat kendisi hemen hemen hiçbir nesnenin

[487] Pesic, *Çift Görmek: Fizik, Felsefe ve Edebiyatta Ortak Kimlikler*, 38–39.
[488] Timothy Williamson, *Vagueness* (London; New York: Routledge, 1994), 9.

var olmadığını öne sürerek bu soruya aşırı bir cevap verdiğinden,[489] argümanlarının çok ilgi görmediği söylenebilir.[490] Daha sonrasında ise bu tür sorular, hangi nesnelerin gerçekten var olduğunu belirleme hususunda önem kazanmıştır. Özellikle dört-boyutçu zaman anlayışı bağlamında nesnelerin statüsü tekrar gözden geçirilerek farklı yanıtlar aranmıştır. Dört-boyutçu kuramın standart yorumu olan solucan-teorisine (*worm-theory*) göre nesneler, uzay-zaman içerisinde yayılmışlardır. Tıpkı hacimli bir nesnenin uzayda yayılımı olması gibi nesneler, solucan-teorisine göre zaman içerisinde de yayılmış zamansal parçalardan oluşur. Diğer bir dört-boyutçu yaklaşım olan aşama-görüşüne (*the stage-view*) göre ise nesneler, var oldukları tüm anlarda, bir bütün olarak var olurlar –yani parçaları değil kendileri zamana yayılmışlardır.[491] Nesnelerin terkibine ilişkin dört-boyutçuluğu da konu alan terkip teorileri günümüzde oldukça yaygın olsa da –bu çalışma içerisinde ele aldığım teoriler dört-boyutçuluğa başvurmadıklarından– bu tür tartışmalara girmeyeceğim. Zira ele alacağım filozofların teorilerini anlamak bu tür tartışmaları gerekli kılmıyor. Yine de zaman hakkındaki görüşlere binaen farklı terkip teorilerinin var olduğunu hatta –Hud Hudson gibi– bazı teist-materyalistlerin de bu görüşler üzerinden bir terkip anlayışı geliştirdiklerini belirtmeliyim.[492]

David Lewis gibi filozoflara göre bu tür sorular dilsel bir uzlaşımla cevaplanabilecek türden sorulardır. Zira bu soruların kaynağı dildeki belirsizliklerdir.[493] Örneğin, yirmi kum tanesinin (ve fazlasının) bir yığın ettiği üzerinde uzlaşarak, yani kum yığını ifadesini daha berrak bir biçimde tanımlayarak kum yığını problemini çözebiliriz. Gerçekten de öyle gözüküyor. Eğer kum yığınını belirli bir sayıdaki kum tanesiyle sınırlandırabilirsek, en azından hangi noktada yığının var olmaya başladığı sorusunu net bir şekilde cevaplayabiliriz. Fakat bu tür bir cevap, yığınların gerçekten var olduğunu düşünen ontolojik gerçekçilere göre sorunu çözmez. Zira mühim olan, yığının nerede başlayıp nerede bittiğini öğrenmektir. Dilsel olarak uydurduğumuz bir problemi tekrar dille çözmeye çalışmak değildir. Gerçekten tabiatta yığın diye bir fenomen var mıdır? Ve bu fenomen gerçekten yirmi kum tanesine mi denk gelir? Belki de yığın gerçekten de yalnızca dilsel bir ifadedir. Pekâlâ, gemiler veya heykellerin durumu için ne söyleyebiliriz? Onlar da yalnızca dilsel olarak belirlenebilecek şeyler midir? Theseus'un yok olmasını dilsel bir şarta bağlayabilir miyiz? Belki de geminin yüzde altmışının değişmesini eski geminin yok olması için yeterli görebiliriz. Bu durumda şöyle bir soru ortaya çıkar: Geminin

---

[489] Peter Unger, "There Are No Ordinary Things", *Synthese* 41/2 (1979), 117–154.
[490] Mark Heller, *The Ontology of Physical Objects* (New York: Cambridge University Press, 1990), 68.
[491] Theodore Sider, *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time* (New York: Clarendon Press, 2001), 140–208.
[492] Hudson, *A Materialist Metaphysics of the Human Person*.
[493] Lewis, "Many, But Almost One", 172.

herhangi bir yüzde altmışı yeterli midir? Geminin üst kısmından başlanarak gerçekleşen yüzde altmış değişimle alt tarafından başlayarak gerçekleştirilen yüzde altmışlık değişim aynı mıdır? Başka bir örnek düşünelim. Davut heykelinin atomlarını birer birer sökmeye başladığınızı varsayalım. Davut heykelinin kesin olarak yok olduğu bir eşik noktası var mıdır?

Bu tür soruların gerçek bir cevabı var mıdır? Varsa da bizler bunu bulabilir miyiz? Bir geminin veya heykelin var olmaya başladığı ve varlığının son bulduğu apaçık bir aşama mevcut mudur? Yoksa bunlar –Davut heykeli olmak ya da Theseus'un gemisi olmak– yalnızca dilsel birer uzlaşım mıdır? Gemilerin, heykellerin, yığınların ve diğer sayısız şeyin dilsel uzlaşım olmanın ötesinde ontolojik birer gerçeklikleri yok mudur?

Baker ve van Inwagen gibi realist filozoflara göre ise muğlaklık yalnızca dilde değildir. Onlara göre tabiatın kendisi bir tür muğlaklık içerir ve bu nedenle yukarıdaki soruların net bir cevabı yoktur. Van Inwagen'ı şimdilik bunun dışında tutarsak,[494] realistlere göre, Theseus'un gemisinin veya Davut heykelinin yok olduğu o ince çizgi yoktur. Tabiatta kalın çizgiler bulunur ve bazı şeylerin hangi aşamada var olmaya başlayıp hangi aşamada son bulduğu hakkında nokta atışı cevaplar bulmak mümkün değildir. Fakat nokta atışı cevaplarımızın olmayışı, bu geçişlerin olmadığı, mesela geminin bir noktada yok olmadığı anlamına gelmez. Muğlaklık, bizim dilsel uzlaşımlarımızdan değil, tabiatın kendisinden kaynaklanır.[495]

Trenton Merricks'e göre ise tabiat muğlaklık barındırmaz. Çünkü evrende var ve yok arasında üçüncü bir durum imkânsızdır. Bu durumu yukarıdaki yığın örneğinin bir benzerine tekrar dönerek anlamaya çalışabiliriz. Bu sefer bir yığın yerine tekrar Davut heykelinin atomlarını birer birer heykelden ayırıp sağa sola saçmaya başladığınızı düşünelim. Her bir atom koparışınızda, tabiatta bir heykel (Davut heykeli) ya vardır ya da yoktur. Merricks, bu durumu anlatmak için, Mark Heller gibi muğlaklık karşıtı felsefecilerin de sıklıkla kullandığı şu senaryoya başvurur: Davut heykelinden her bir atom çekişinizde Tanrı'ya veya evrenle alakalı her şeyi bilen bir meleğe/cine "burada heykel var mı?" diye sorduğunuzu hayal edin. Merricks'e göre her atomdan sonra alacağınız cevap ya "evet" ya da "hayır" olacaktır. Bu ikisi arasında, "muğlak" veya "ne var ne yok" gibi bir cevabın mümkün olduğunu düşünmek makul değildir.[496] Şimdi bu senaryoyu devam ettirelim. Oldukça uzun sürse de bir noktadan sonra heykelin yok olduğu bir eşik olmalıdır. Biz de uzun soluklu bir atom çıkarma işleminin

---

494 Van Inwagen muğlaklığı kabul etmekle birlikte birazdan değineceğimiz üzere heykel ve gemi gibi bileşik nesnelerin varlığını reddeder. Ona göre yalnızca canlılar bileşik nesne olarak kabul edilebilir.

495 Baker, *Metaphysics of Everyday Life*, 127–140.

496 Heller'a göre, böyle bir ara cevap mümkün olsaydı bile, bu durum, heykel hakkında muğlak cevaplar vermeye başladığımız atoma geldiğimiz andan itibaren keskin bir değişimi ima edeceğinden yine muğlaklık lehine bir durum oluşturmayacaktır. Mark Heller, "Against Metaphysical Vagueness", *Philosophical Perspectives* 10/ (07 Nisan 1996), 183–184.

sonucunda (bir şekilde) Davut heykelinin artık yok olmak üzere olduğu o son eşiğe geldiğimizi varsayalım. Öyle ki ondan bir atom daha aldığımızda bu heykel yok olacak olsun. O son atomu da çekiyorsunuz ve Davut heykeli –hayali bir 'poff' sesi eşliğinde– yok oluyor. Eğer heykel gerçekse Merricks'e göre böyle bir eşik noktasının olması zorunludur –aksi halde heykel sonsuza kadar eksilse bile yok olmaması gerekirdi. Eğer bu senaryonun mümkün olduğunu düşünüyorsanız bir de şunu düşünün: Şimdi son çektiğiniz atomu geri yerleştiriyorsunuz ve –abrakadabra!– Davut geri geliyor. Aynı işlemi hoşunuza gittiği için tekrar tekrar yapıyorsunuz ve Davut bir yok olup bir var oluyor. Böyle bir senaryo mümkün olabilir mi? Yoksa atomu geri yerleştirdiğinizde aynı atomlardan oluşan heykel Davut olamaz mı? Olmaması için geçerli bir sebep gözükmüyor.[497]

Bazı filozoflara göre Theseus'un gemisinden bir çivi bile sökülse artık gemi aynı gemi değildir. Tüm parçalarının nesne için özsel olduğunu savunan bu görüşe "parçasal (miryolojik) özselcilik" (*mereological essentialism*) denmektedir.[498] Bir gemiyi oluşturan atomlardan yalnızca bir elektronun eksilmesi bile, bu görüşe göre geminin farklı bir gemi olması için yeterlidir. Daha basit bir örnekle, bahçenizdeki arabanızda oluşan ufak bir çizik onu aynı araba olmaktan çıkacaktır. Hatta bir masayı temizlerken neden olduğunuz gözle görülmez aşınmalar bile, o masanın varlığıyla oynayacaktır. Fakat bu tür ufak değişimlere dayanamayan makroskopik nesnelerin varlığını öne süren bir teori de pek çok filozofa makul gözükmez.

Eleyicilik veya nihilizm olarak adlandırılan düşünce ise genellikle yol açtığı bu tür sorunlar nedeniyle birleşik nesnelerin varlığını tümden reddeder. Zira eğer bu nesneler yoksa o halde bunların ne zaman var olmaya başlayıp ne zaman son bulduklarına ilişkin problemler de ortadan kalkar. Theseus'un gemisi denilen şey, yalnızca birlikte çalışan atomlara gönderme yapmak için kullanılan pratik bir kelimeden ibarettir. Onun gerçek anlamda bir varlığı bulunmamaktadır. Eleyiciler, burada sayılan ve (çalışmanın kısıtlılığı nedeniyle) sayılamayan birçok felsefî problem sebebiyle, bileşik nesnelerin gerçekte var olmadığını iddia ederler. Gemiler, dağlar, denizler, gezegenler, bilgisayarlar ve sokak lambaları gibi nesneler yoktur. Var olan tek şey temel parçacıklardır. Günümüz fiziği bağlamında bu temel parçacıklar; elektronlar, fotonlar, nötrinolar gibi temel parçacıklardır. Her ne kadar günümüz fiziğinin gelecekte yanlışlanması ve daha temel parçacıkların keşfedilme olasılığı yüksek olsa da bu durum eleyicilik açısından bir sorun oluşturmaz. Onlara göre, günümüz fiziğinin gösterdiği parçacıkların nihai basit varlıklar olup olmaması bu teori için önemli değildir. Elbette ki ileride

---

497 Merricks, *Objects and Persons*, 32–38.

498 Roderick M. Chisholm, "Parts as Essential to Their Wholes", *The Review of Metaphysics* 26/4 (1973), 581–603.

daha temel parçacıklar keşfedilebilir. Belki de bugün bölünemez sandığımız parçacıklar bölünebiliyordur.[499] Böyle bir durumda eleyicilik, keşfedilen bu yeni basit varlıkların gerçek olduğunu iddia etmekle işin içinden sıyrılabilecektir. Basit parçacıklar dışındaki her türlü varlığın elenmesi, eleyicilere göre, birçok felsefî problemin çözümü açısından önemlidir. Theseus'un gemisi, Davut heykeli ve yığın problemi gibi birçok problem basit bir şekilde çözülmüş olur. Bu tür nesneler, sağduyusal olarak var gözükseler bile, var olmaları durumunda yol açtıkları felsefî sorunlar, onların var olmadığına işaret eder. Diğer bir ifadeyle, bu problemler, bileşik nesneleri elemek için iyi gerekçeler sunmaktadır.

Van Inwagen ve Merricks gibi felsefeciler, eleyicilere büyük oranda katılmakla birlikte, daha ılımlı bir yaklaşım peşindedirler. En azından kendimiz yani insanlar başta olmak üzere bazı varlıkların ontolojimize dâhil edilmesi gerektiğini düşünürler. Fakat bunu yaparken de yukarıda gördüğümüz metafizik problemlere yol açmamak adına, kabul edilen bileşik nesnelerin sayısını yalnızca bazı varlıklarla sınırlı tutmaya çalışırlar. Bu tür görüşler sınırlandırılmış terkip görüşü olarak da (*restricted composition*) adlandırılır. Fakat bileşik nesnelerin sayısını azaltmak da benzer soruların yine az sayıdaki bu nesneler için sorulup sorulamayacağını gündeme getirecektir. Bu soruların yanıtlarına van Inwagen ve Merricks'in görüşleri bağlamında değineceğiz. Realist bir tutum içerisinde insanlar gibi bileşik varlıklara ontoloji içerisinde yer açmak oldukça basit olsa da eleyici bir yaklaşım içerisinde bu tür istisnai varlıklara yer açmak aynı ölçüde kolay olmayacaktır. Şimdi bu felsefecilerin hangi bileşik nesnelere ontolojileri içerisinde nasıl yer verdiklerine değinelim. Öncelikle van Inwagen'ın görüşlerini ele alarak başlayacağız.

Bileşik Nesneler ve Animalizm

Animalizm, insanın aslında bir canlı organizmayla özdeş olduğu görüşüdür. Bu görüşün günümüzde pek çok önemli savunanı olmakla birlikte burada hem teistik düşünceleri hem de animalizmin metafizik temellerine ilişkin önemli katkıları bağlamında öne çıkan isimlerden olan van Inwagen'ın düşünceleri ekseninde bir animalizm tasviri yapabiliriz. Olson gibi animalizmin önde gelen savunucularına da zaman zaman vereceğim. Öncelikle van Inwagen'ın bileşik nesneler hakkındaki düşüncelerine değinelim.

Van Inwagen, özellikle metafizikte ortaya attığı özel terkip sorusu[500] (*special composition question*) ve özgür irade meselesinde öne sürdüğü sonuç argümanı[501]

---

[499] Van Inwagen, *Material Beings*, 158.
[500] Robert C. Koons - Timothy Pickavance, *The Atlas of Reality: A Comprehensive Guide to Metaphysics* (Wiley, 2017), 501.
[501] Peter Van Inwagen, *An Essay on Free Will* (Oxford: Clarendon Press, 1983).

(*consequence argument*) ile çağdaş felsefede öne çıkan bir isimdir. Bu şöhreti yalnızca felsefe camiasında da sınırlı değildir. Onu öne çıkaran diğer bir özelliği de onun görüşlerinin, Hristiyan felsefeciler arasındaki etkililiğidir. Howard Robinson, özellikle de teistlerin materyalist bir insan anlayışına meyletmesi noktasında onun bu etkisini şöyle dile getirir, "Protestan analitik felsefeciler arasındaki materyalizme eğilim, genellikle, Peter van Inwagen'ın etkisiyle bir şekilde alakalıdır: Katolikler arasında ise bu kabahat, genellikle, Aristocu hilomorfizmin belirli bir yorumuna aittir."[502]

Hristiyanları materyalizme meylettirmekle suçlanan van Inwagen'ın materyalist görüşleri, temelde onun bileşik nesnelerle ilgili görüşlerine dayanmaktadır. Bu nedenle ilk olarak, onun nesneler hakkındaki görüşlerini inceleyeceğiz.

Evrende bileşik nesneler var mıdır? Yani fiziğin vazettiği basit parçacıklar dışında, bu parçacıkların bir araya gelerek oluşturduğu bir şeyler mevcut mudur? Varsa bunlar hangileridir? Ya da varsa bunların hangileri olduğunu nasıl ve neye göre belirleyebiliriz? Bileşik bir nesnenin varlık koşulları nelerdir? Van Inwagen bu tür soruları veciz bir şekilde özetleyen etkili bir kavram ortaya attı: Özel terkip sorusu (*special composition question*).[503] Bu soru, basit nesnelerin hangi koşullarda ve neye göre bileşik bir varlık oluşturacağını sorguluyordu. Van Inwagen'ın ortaya atmış olduğu bu soru, ontolojinin önemli sorularından biri olarak metafizik kitaplarındaki yerini almıştır.[504]

Pekâlâ, tabiatta, basit parçacıklar dışında, varlığından emin olduğumuz ya da en azından var olduğunu düşünmek için iyi gerekçelere sahip olduğumuz herhangi bir şey var mıdır? Bilindiği üzere Descartes, varlığından şüphe edemeyeceğimiz kesinlikte bir şeyin var olduğunu düşünmüştü; kendi varlığımız. Yani eğer evrende bir şeyin varlığından bahsedilecekse, o şey, başta kişinin kendisi olmalıydı. Her ne kadar benliğin varlığı meselesi, günümüzde, Descartes'ın ifade ettiği şekilde bir zorunluluk gereği kabul edilmese de kişinin var olduğunu kabul eden birçok düşünür mevcuttur. Van Inwagen, Merricks ve Olson gibi düşünürler de bu durumun Descartes'ın iddia ettiği kadar şüphe götürmez bir gerçeklik olmadığını düşünmekle birlikte, yine de kendi varlığımızı kabul etmenin makul bir başlangıç olacağını düşünürler. Elbette ki kabul ettiğimiz bu varlık, kendimiz, onlara göre Descartes'ın iddia ettiği gibi gayri-maddi bir cevher/töz değildir. Yine de bu filozoflara göre bizler, diğer nesnelerden farklı olarak

---

[502] Howard Robinson, "Reflections on Christian Physicalism by a Veteran Antiphysicalist", *Christian Physicalism? Philosophical Theological Criticisms*, ed. R. Keith Loftin and Joshua R. Farris (Lanham, Md.: Lexington Books, 2018), 404.
[503] Van Inwagen, *Material Beings*, 21–32.
[504] Michael Rea, *Metaphysics: The Basics* (New York: Routledge, 2014), 141.

gerçek anlamda bir varlığa sahibiz. Yani bizler masalar ya da diğer sıradan nesneler gibi bir çırpıda elenebilecek varlıklar değiliz. O halde biz neyiz?

Daha önce de belirttiğimiz üzere van Inwagen ve Merricks gibi felsefeciler, bileşik nesnelerin metafiziksel problemlere yol açtığı ve bu nedenle de çoğunun elenmesi gerektiği konusunda eleyicilerle büyük oranda hemfikirdir. Ancak bileşik nesneleri elediğimizde, ortaya çıkan soru, bizim hangi nesneyle özdeş olduğumuz şeklindedir. Hatırlanacağı üzere, terkip görüşünün başlangıcında ne olduğumuzla alakalı olarak şu tür sorular sormuştuk: "Biz neyiz? Beyin miyiz? Beden miyiz?" Fakat van Inwagen'ın beyin ve beden gibi bileşik nesneleri de kabul etmediğini düşünürsek, bu soruları onun açısından sormak anlamsızlaşır. Çünkü van Inwagen'a göre, bölünemeyen parçacıklar dışında herhangi bir nesnenin var olabilmesi, onun "özel terkip sorusu" bağlamında bir cevaba sahip olmasıyla alakalıdır. Dolayısıyla "ben" dediğim şeyin, beyin veya bedenle özdeş olabilmesi için ortada bir beyin ya da bedenin olması gerekir. Şimdi van Inwagen'ın özel terkip sorusuna vermiş olduğu yanıt eşliğinde, animalizme göre, evrende hangi bileşik varlıkların mevcut olduğunu incelemeye başlayalım.

Bir önceki kısımda, bileşik nesnelerin gerçek anlamda varlığından bahsetmenin ortaya çıkardığı bazı metafizik meselelerden bahsetmiştik. Van Inwagen da *Material Beings* adlı eserinin ilk tartışmasını bu tür problemlere ayırarak, sıradan gündelik nesnelerin niçin var olmaması gerektiğini tartışır. Ona göre, özel terkip sorusuna verilecek makul hiçbir cevap gündelik nesnelerin[505] varlığını gösterememektedir. Örneğin, bir kitabın ya da arabanın var olduğunu gösteren ne tür bir ilkeden bahsedilebilir? Niçin kitabın üstünde durduğu masayla o kitap bir bütün oluşturarak "masakitap" değil de ayrı ayrı kitap ve masayı oluşturmaktadır? Buna cevap olarak bitişik veya temas halinde olmayı gösterebiliriz. Yani birbirine bitişik ya da temas halinde olan nesnelerin bileşik bir varlık oluşturdukları söylenebilir. Fakat atomik ölçüde bakıldığında hiçbir parçacığın diğerine gerçek anlamda temas etmediği ve aralarında boşluklar olduğunu göz ardı etsek bile, bu cevap sorunludur. Zira önümdeki kitap, aynı zamanda masayla da temas halindedir. Şu hâlde onun, masayla birlikte "masakitap" isminde bir bileşik nesne oluşturduğunu neden düşünmeyelim? Burada temas kriterinin fazla zayıf olduğunu görmek zor değildir. Temas kriteri, arkadaşımla el sıkıştığımda ya da onun omzuna parmak ucumla dokunduğumda, bitişikliğimizden dolayı yeni bir nesne oluşturmamızı gerektirebilir. Belki de daha güçlü bir bağlanmayı kriter olarak seçmeliyizdir. Mesela, kitabın sayfalarının uygun bir biçimde bir araya gelerek uygun bir şekilde kitabın kapağına yapıştırılmış olması gibi etmenler, kitap denen nesnenin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Zira kitabı masadan ayırdığım

[505] Gündelik dilde sık sık kullandığımız "sıra, masa, dağ, araba, Güneş, yıldız" gibi nesneleri kastediyorum.

kolaylıkta sayfalarından ayıramam. En azından ikincisi için daha fazla güç gerekir. Peki, kitabı masaya yapıştırsaydım ne olacaktı? Ya da kitabı kendime yapıştırsaydım? O halde 'masakitap' ya da 'kitapben' gibi nesnelerden bahsedebilir miydim? Diğer taraftan bir kitabın sayfalarını da birbirinden ayırıp her sayfasını başka bir şehre dağıtabilirim. Bunlar hala tek bir kitabın sayfaları mıdır? Eğer öyleyse, ayrı ayrı şehirlere hatta galaksilere dağılmış her şeyin yeni bir nesne oluşturduğu söylenemez mi? Bu durum Afyon şehriyle benim ya da benimle yıldızların birlikte birer nesne oluşturduğumuz anlamına gelmez mi?[506] Diğer taraftan, bir kitabın sayfaları ayrıldığında bir kitap olmaktan çıktığını söylersek, onu henüz dağılmadan önce birleştiren şeyin ne olduğunu da sormak gerekir. Bu sayfaların bir araya geldiğinde kitap denen nesneyi ortaya çıkarmasını sağlayan nedir? Onları, yapışkan kullanmadan bir zımbayla birleştirseydim? Ya da demir bir tel yardımıyla onları bir araya getirseydim –ya da spiralleseydim yine kitap olurlar mıydı?

Bu ve bunun gibi sorular, van Inwagen'a göre, ontolojimiz içerisinde sıradan nesnelere yer vermenin yol açtığı sorunlardan bazılarıdır ve onlar, gündelik nesnelerin ontolojik gerçekliğe sahip olamayacağının bir göstergesidir.[507] Dolayısıyla özel terkip sorusuna verilen hiçbir makul cevap, bu tür nesnelerin varlığına işaret etmemektedir. Burada makul bir cevaptan kasıt, yıldızben ya da masakitap gibi bileşik nesneleri kabul etmek ya da kendimiz de dahil olmak üzere tüm bileşik nesneleri reddetmek zorunda bırakmayan ve bahsi geçen metafizik problemlere –Theseus'un gemisi ya da Davut heykeli örneklerindeki gibi– yol açmayan türde cevaplardır. Fakat gündelik nesneleri muhafaza eden özel terkip kriterleri ya bir parçacığını bile yitirmekle yok olan nesneler ortaya çıkarmakta ya onları evrenin her bir köşesine dağılsalar bile yok olmaları imkânsız bir hale getirmekte ya tümüyle bileşik nesneleri yok saymakta ya da birbirinden zamansal ve mekânsal olarak çok uzak nesneleri bile (yıldızben gibi) bileşik bir nesne kabul etmek gibi problemlere neden olmaktadır.

Van Inwagen bu sorunlardan kurtulmak adına, bileşik nesnelerin hemen hepsini reddeder. Eğer gemiler ve heykeller yoksa ne Theseus'un gemisi problemi kalır ne de Davut heykeli. Yine de van Inwagen'a göre, serçe parmağımla Andromeda galaksisinin bileşik bir nesne oluşturduğunu iddia eden evrenselci yaklaşım (*universalism*) ile tüm bileşik nesneleri yok sayan bir eleyicilik/nihilizm gibi uç noktadaki çözümler yerine, özel terkip sorusuna daha

---

506 David Lewis gibi filozoflar tüm bunların bileşik nesneler oluşturduğunu savunurlar. 'Evrenselcilik' (*universalism*) olarak adlandırılan bu görüşü van Inwagen reddeder. Evrenselciliğin bir savunusu için bkz. David K. Lewis, *On the Plurality of Worlds* (New York: Basil Blackwell, 1986).

507 Bileşim/Terkip meselesine ilişkin bu tür sorunlar üzerine burada daha fazla duramayacağım. Tartışmanın detaylarını merak eden okuyucu van Inwagen'ın *Material Beings* adlı eserinin ilk bölümlerini inceleyebilir. Türkçe bir kaynak için bkz. Enis Doko, *Metafiziğin Temelleri: Analitik Metafiziğe Giriş* (İstanbul: Mona Kitap, 2020), 117–132.

ılımlı bir cevap verilebilir. Ona göre, evrende gözlemlediğimiz varlıklar arasında, bileşik nesneler olabilecek en iyi aday canlılardır. Mikro ölçekte bakıldığında evrenin fırtınadaki bir hortum gibi sürekli hareket halindeki parçacıklardan müteşekkil olduğunu düşünürsek, daimî bir hareket halinde olan bu parçacıkların meydana getirdiği bir şey varsa, bu canlılar olmalıdır. Zira onlar, varlığını muhafaza etme yani süreklilik ve bireyleşim (*individuation*) gibi konularda, diğerlerinin sahip olmadığı önemli bazı özelliklere sahiptir. Canlılık, biyolojik bir olay olmakla birlikte, sürekli olarak belirli nesneleri kendi bünyesine dâhil etmek ve bazılarını da dışarı atmak suretiyle varlığını (yaşam/canlılık olayını) devam ettirir. Bu bakımdan van Inwagen, canlıları fırtınadaki bir hortum, ateş ve dalga gibi olaylarla kıyaslar. Zira bu tür olaylar da sürekli olarak belirli parçaları içine almayı ve bazılarını dışarı atmayı gerektiren karmaşık etkileşimler içerir. Ancak bu olaylardan hiçbiri, canlılık kadar iyi bireyleşim ve süreklilik sağlamaz. Güçlü bir hortum, önüne çıkan şeyleri kendine katarak ve kendi içindeki bir kısım nesneleri de dışarı atarak yoluna devam etse bile, bu hortum başka bir hortumla bir araya geldiğinde birleşerek bir bütün oluşturur. Yine bir yanma olayında, bir alev parçasıyla birden fazla mum veya ocak tutuşturulabilir ve bunların hangisinin orijinal alevle özdeş olduğunu sormanın muhtemelen bir anlamı yoktur. Dalgalar birbirine bir karışıp bir ayrılabilir. Fakat canlılık olayı bu noktada diğer tüm doğa olaylarından ayrılır. Zira o, van Inwagen'ın ifadeleriyle daha 'kıskanç' ve 'iyi-bireyleşmiş' (*well-individuated*) bir olaydır. Bir yaşam olayı, diğer olayların aksine başından sonuna kadar kendini iyi bir şekilde muhafaza eder ve bireyselliğini korur. En azından bir hortum, ateş ya da dalga gibi önüne çıkanı kendine katmaya başlamaz ve aynı yaşam olayını başkalarına dağıtmaz. Yolda bir arkadaşımıza rastladığımızda, onunla birleşerek tek bir canlı halinde yolumuza devam etmeyiz ya da bir yere çarptığımızda parçalara bölünerek ayrı yaşam olaylarına bölünmeyiz.[508]

Bu tür gerekçelerle van Inwagen, yalnızca canlıların özel terkip sorusuna cevap oluşturduğunu düşünür. Dolayısıyla bir bileşik nesne olduğu öne sürülen şey, gerçekten de özel bir koşulu yerine getirmelidir: Canlılık/Yaşam. Onun bu görüşü organikçi görüş veya organikçilik (*organicism*) olarak adlandırılmaktadır. Zira bu görüşe göre, bir araya gelen parçalar, ancak ve ancak, bir yaşam olayını ortaya çıkarıyorlarsa bileşik bir nesne oluştururlar. Diğer bir ifadeyle, bir araya gelerek yaşamsal etkinlikler gösteren şeyler bileşik nesne olarak vardırlar. Van Inwagen'ın ifadeleriyle:

> Özel terkip sorusuna cevaben şunu öneriyorum: ancak ve ancak kolektif davranışları *yaşam* oluşturacak şekilde bir araya gelen şeyler, bir şeyi oluştururlar (terkip ederler).

[508] Van Inwagen, *Material Beings*, 83–89.

Van Inwagen, metnin devamında yaşam denen bu özel şeyin tarifini şöyle yapar:

> Yaşam, maddi parçacıkların sürekli olarak içeri çekildiği/alındığı ve genellikle çok kısa bir süre sonra dışarı atıldığı özel bir tür "kendi-sürekliliğini devam ettirme" olayıdır. Dolayısıyla, yalnızca yaşayan organizmalar bileşik nesnelerdir.[509]

Yaşam olayına ilişkin bu tarif, yalnızca ona ilişkin bir fikir vermek içindir. Zira van Inwagen'a göre yaşamın kesin bir tarifi henüz yapılmış değildir. Zaten ona göre yaşamın tarifini veya tanımını yapması gerekenler biyologlardır. Tıpkı metalin ya da asitin ne olduğunu belirleyenin kimyagerler olması gerektiği gibi. Bunlar bir felsefecinin işi değildir.[510] Bu sebeple de van Inwagen'ın yaşama ilişkin tarifi, tam bir tanımdan ziyade birtakım analojilere dayanmaktadır –kıskançlık, iyi-bireyleşme gibi. Yine de o, yaşama ve bileşik nesnelere ilişkin anlayışların biyoloji gibi ampirik alanlardan beslenmesi gerektiğini ifade eder.[511] Onun yaşama ilişkin tarifleri de birçok farklı biyoloğun çalışmalarından izler taşır.[512]

Van Inwagen'a göre insan, at ve kedi gibi canlı organizmalar, bir yaşama sahip olmaları sebebiyle gerçek anlamda var olan bileşik nesnelerdir. Pekâlâ, bunları oluşturan beyin, kalp, kol, böbrek gibi parçalar? Onlar da birer canlı değil midir? Organikçiliğe göre bunlar, kendi başlarına ayrı birer yaşama sahip olmadıklarından kendi başlarına birer bileşik nesne değildirler. Bir organizma yalnızca bir yaşam olayı barındırır ve bu yaşamın örneksendiği yer de organizmanın bütünüdür.

Organikçiliği benimseyen van Inwagen'a (ve Olson'a) göre, "Ben neyim?" sorusunun cevabı olabilecek tek bir varlık bulunur. O da canlı varlıklar yani organizmalardır. Zira bizler, birer bileşik nesneyizdir ve evrende var olan tek bileşik nesneler de canlılardır. Dolayısıyla ben, eğer bir bileşik nesneysem, o halde ben bir organizma olmalıyımdır. "Ben neyim?" sorusuna temelde "Ben bir organizmayım/canlıyım." şeklinde cevap veren görüş ise animalizm olarak isimlendirilmektedir. Bu bağlamda van Inwagen ve Olson gibi düşünürler, animalist bir görüş benimserler. Her ne kadar tüm animalistler organikçi bir görüşe bağlı olmasalar da onlar, insanın temelde bir organizma olduğu noktasında hemfikirdirler.

Burada belki dikkat çekilmesi gereken bir husus, "Ben bir organizmayım" ifadesinin "Ben bir bedenim" anlamına gelmediğidir. Van Inwagen'a göre bir canlı organizmaya 'beden' demek doğru olmayacaktır. Çünkü ona göre 'beden', farklı kullanımları nedeniyle kafa

---

[509] Peter Van Inwagen, "Precis of Material Beings", *Philosophy and Phenomenological Research* 53/3 (Eylül 1993), 684.
[510] Van Inwagen, *Material Beings*, 84.
[511] Van Inwagen, *Material Beings*, 92.
[512] Burada bu konunun detaylarına girmeyeceğim. Fakat van Inwagen'ın yaşam olayına dair bazı ifadelerinin hangi biyologların düşüncelerine dayandığına dair Jaworski'nin açıklamalarına bakılabilir. Bkz. Jaworski, *Structure and the Metaphysics of Mind*, 100.

karışıklığına yol açan ve anlaşılması zor bir kelimedir.[513] Zira cansız bir bedene veya cesede de beden denebilmektedir. Fakat cesetler, ileride de göreceğimiz üzere, yaşam sahibi bir nesne olmadığından aslında var değildir. Belki beden kelimesini farklı bir anlamda yani canlı organizma anlamında kullanabilirsek, bu anlamda organizmaya da beden denebilir. Ancak yine de bu, van Inwagen'a göre, karışıklığa yol açabilecek bir kullanım olacaktır. Van Inwagen'ın ifadeleriyle:

> "Biz bedeniz" tezini kabul etmek istemediğimi söylememe gerek bile yok. Bunun (bedenin) ne anlama geldiğini bilmiyorum. Et ve kemikten meydana gelen maddi nesneler olduğumuzu ve kabaca insanoğlu heykelleri gibi bir şekle sahip olduğumuzu biliyorum. Eğer bu "biz bedeniz" demek oluyorsa, o halde bizim beden olduğumuza inanıyorum; ama niçin bu kelimelerin benim inancımın bir ifadesi olduğunu bilmiyorum.[514]

Bizim birer beden olduğumuz iddiasının Animalizmi doğru yansıtmayacağı endişesine binaen beden yerine "organizma" kavramını kullanacağım. İnsanın ne olduğu veya "ben neyim" sorusunun cevabı da beden değil, organizmadır.

Organizmayı oluşturan şeyin "yaşam" olduğu göz önünde bulundurulduğunda, insanın sürekliliğinin, yaşamın sürekliliğiyle bağlantılı olması gerektiği görülmektedir. Yaşam kesintisiz bir şekilde devam ettikçe, canlı da sürekliliğini koruyacaktır. Yaşamsal süreklilik, animalizmin kişisel özdeşlik anlayışının temelini oluşturur. Zamansal özdeşlik –daha felsefi bir terminolojiyle ifade edecek olursak– farklı zaman dilimlerindeki nesnelerin özdeş oluşuyla alakalıdır. Örneğin bu sabah saat 9:00'a z_1 (zaman$_1$) dersek ve bugün öğlen 12:00'ı da z_2 olarak adlandırırsak, bu iki zaman dilimi arasında aynı kalan nesnenin, özdeşliğini koruduğu söylenir. Örneğin kendimin, z_1 ve z_2'de özdeş olduğumu varsaydığımda, benim bu iki zaman aralığında aynı varlık olarak kalmam, animalist görüşe göre, canlılığımı korumamla alakalıdır. Van Inwagen'ın aktarımıyla, z_1 ve z_2'deki iki nesnenin birbirinin devamı olması şu anlama gelir:

> [E]ğer belirli şeylerin davranışları z_1 zamanda ve belirli şeylerin davranışları da z_2'de yaşam oluşturuyorsa, şu hâlde z_2'deki şeylerin oluşturduğu nesne ve z_1'deki şeylerin oluşturduğu nesne ancak ve ancak şu durumda aynı olur: z_1'dekilerin davranışlarının oluşturduğu yaşam olayı ile z_2'dekilerin davranışlarının oluşturduğu yaşam olayı aynı ise.[515]

---

[513] Peter Van Inwagen, "Philosophers and the Words 'Human Body'", *Time and Cause: Essays Presented to Richard Taylor*, ed. Peter Van Inwagen (London: D. Reidel Publishing Company, 1980), 283–300.
[514] Van Inwagen, *Material Beings*, 76. Parantez bana ait.
[515] Van Inwagen, "Precis of Material Beings", 684.

Yani z_1'deki A kişisinin z_2'deki B kişisiyle aynı olması, mesela benim aynı olmam, z_1'deki parçacıkların oluşturduğu yaşam ve z_2'deki parçacıkların oluşturduğu yaşamın aynı olmasına bağlıdır. Diğer bir ifadeyle bileşik nesnelerin zamansal özdeşliğini sağlayan şey, bu nesnelerin aynı yaşamı oluşturmaları yani aynı yaşamın devamı olmalarıdır. Dolayısıyla süreklilik, yaşamın muhafaza edilmesi sayesinde gerçekleşir. Bu sebeple yaşamı son bulan bir canlının, daha sonra tekrar canlanması animalizme göre mümkün değildir. Yaşam muhafaza edildiği sürece organizmayı oluşturan parçaların değişimi animalizme göre özdeşlik açısından bir sorun teşkil etmez. Yani Chisholm'da gördüğümüz üzere bir şeyin özdeşliği, ardışık olmayan veya parçaları hiçbir şekilde değişmeyen basit bir varlığı gerektirmez.

Bir benzetmede bulunursak organizma, fırtınalı bir havada tozu dumana katarak giden hortum gibidir. Hortum, bir yandan geçtiği yerde bulunan nesneleri içine katarken diğer yandan bazı nesneleri ise etrafa saçar. Dolayısıyla hortumlar –gerçekten var olduklarını düşünürsek– sürekli olarak farklı parçalardan oluşur. Bu bağlamda organizmalar da yakından bakıldığında tıpkı hortum gibidir. Sürekli olarak kendisini oluşturan parçacıklar değişir. Bazı parçacıklar hortuma dâhil olurken diğerleri ise dışarı atılır. Yaşamı oluşturan parçacıklar her an değişse bile, yaşam aynı kalır.

Van Inwagen'ın yaşam hakkındaki açıklamaları yalnızca birer analoji olarak alınmalıdır. Zira "yaşam nedir?" sorusunu cevaplamak biyologların işidir. Tıpkı "madde nedir" sorusunu fizikçilerin cevaplaması gerektiği gibi.[516] Yaşamı tanımlamak, van Inwagen'a göre, filozofların işi olmadığından, onun yaşama dair ifadeleri büyük oranda birer benzetme ve tarif etme çabası olarak alınmalıdır.[517]

Bu noktada van Inwagen'ın yaşam anlatısına aykırı görünen bazı örnekler akla gelebilir. Örneğin kalp atışları durduktan sonra elektroşok veya kalp masajı gibi yöntemlerle hayata döndürülen kimselerin varlığından haberdarız. Yaşamı son bulan birisinin özdeşliği son bulduğuna göre yaşamsal faaliyetleri durduktan sonra hayata döndürülen bir kimsenin aynı kişi olup olmadığı gibi sorular akla gelebilir. Zira biz, bir kalp masajıyla tekrar yaşama dönen bir kişinin artık başka biri olduğunu düşünmeyiz.

Van Inwagen'ın bu noktadaki tutumu, yaşamın yalnızca kalp atışı gibi durumlara bağlı olmadığıdır. Yaşam denen kolektif etkinlik, kalp gibi bazı organların faaliyetleriyle sınırlı değildir. Yaşam etkinliğinin hangi durumlarda ne kadar dayanabileceği veya donuk bir şekilde saklanıp saklanamayacağı şeklinde daha ilginç sorular da bulunur. Bu sorulara yalnızca felsefî veya teorik bağlamda bir cevap aramamız da gerekmiyor. Zira canlılar dünyasına dair mevcut

---

516 Van Inwagen, *Material Beings*, 84.
517 Jaworski, *Structure and the Metaphysics of Mind*, 99.

veriler, benzer örnekleri bize sağlamaktadır. Uzun zaman boyunca yaşamsal faaliyetleri son bulan ve sonra tekrar yaşama dönen canlılar mevcuttur. Örneğin bazı kurbağa türleri, kış uykusunu donmuş vaziyette geçirirler. Bu esnada gerçek anlamda donmuş olurlar ve hem kalp atışları hem de nefes alış-verişleri kesilir. Ancak onların yaşamları sona ermiş değildir. Bu durum *Scientific American* dergisinde şöyle dile getirilir:

> Kısmen donmuş kurbağanın nefes alışı kesilir ve kalbi atmayı durdurur. Tümüyle ölü gözükür. Hibernakulum (kış uykusuna yatılan yer) donma seviyesinin üzerinde ısındığı zaman kurbağanın donmuş kısımları çözülerek kalp ve ciğerler etkinliklerine devam eder –gerçekten de yaşayan ölü diye bir şey vardır![518]

Yaşayan ölü (*living dead*) ifadesi, van Inwagen'ın görüşlerini oldukça veciz bir biçimde betimlemektedir. Zira ona göre, donma gibi özel durumlarda yaşam, oldukça küçük ölçekteki etkinliklere sıkışır/küçülür. Van Inwagen'ın ifadeleriyle:

> Kedi donduğunda, onun yaşamı küçük-ölçekli fiziksel süreçlere sıkışır. Onun yaşamı, büyük-ölçekteki fiziksel değişmezliğin altında yatan ve onu oluşturan altkimyasal (*subchemical*) parçacıkların toplamı haline gelir. Fakat yaşam oradadır, yeterli enerji onun kullanımına hazır hale geldiğinde normal haline dönmeye hazır haldedir. Ben –zıt kelimeleri bir arada kullanmaya düşkün biri olarak– donmuş kediyi yaşayan ceset olarak tarif edeceğim.[519]

Scientific American dergisinin yaşayan ölü tanımı, van Inwagen'ın yaşayan-ceset tarifini destekler niteliktedir. Fakat van Inwagen, kendi tarifinin yanlışlanması durumunda farklı bir ayrıma gidilmesini önerir: *Aksayan* yaşam ve *askıdaki* yaşam. Askıdaki yaşam, bir şekilde –çözülme veya başka bir yöntemle– hayata döndürülmesi mümkün olan yaşamdır. Aksayan yaşamsa, artık geri döndürülmesi mümkün olmayan yaşamdır. Orada tekrar bir yaşam başlasa bile o aynı yaşam olmayacaktır.[520] Dolayısıyla yaşam denen olay, van Inwagen'a göre, yok olduktan sonra bir daha geri getirilebilen bir şey değildir. Bizim "yaşama döndürmek" diye adlandırdığımız vakalar, kalp masajıyla veya suni teneffüsle tekrar kalp ritmini normale döndürme vakalarında olduğu gibi, aslında yaşamın tam anlamıyla son bulmadığı durumlardır. Belki de yaşam, dondurularak veya şu an bilemediğimiz başka yöntemlerle saklanabilir.

Animalizmin öne sürdüğü özdeşlik kriteri oldukça yenilikçidir. Diğer özdeşlik kavramlarının öne sürdüğü birçok sezgiden de farklıdır. Örneğin bitkisel hayata giren bir hasta hakkında, psikolojik özdeşlik kuramcılarının verdiği karar şudur: Hasta bilişsel yetileri geri gelmeyecek şekilde bir bitkisel hayata girmişse, artık kişi olmaktan çıkmıştır. Yani bu kişi artık

---

[518] Rick Emmer, "How do Frogs Survive Winter? Why don't They Freeze to Death?", *Scientific American* (1997).
[519] Van Inwagen, *Material Beings*, 147.
[520] Van Inwagen, *Material Beings*, 147.

Sami ya da Selim değildir. Yalnızca nefes-alıp veren bir organizma veya van Inwagen'ın tabiriyle 'havalandırılan ceset' kalmıştır.[521] Ancak van Inwagen'a göre bu düşünce doğru değildir. Çünkü yaşamı devam eden organizma, varlığına kesintisiz olarak devam etmektedir. O kişisel özelliklerini yitirse de hala Sami ya da Selim'dir. Zira onu Sami ya da Selim yapan şey, kişi olması ya da kişisel özelliklere sahip olması değil, belirli bir canlı insan organizması olmalarıdır. Bu canlılığı yitirmedikleri sürece aynı insan oldukları –hatta aynı kişi de denebilir (ki onlar bir kişi sayılmasa bile)– söylenebilir. Burada animalizmde aynı kişi derken, zorunlu olarak kişisel özelliklerden bahsedilmediğine veya o şeyin kişi olup olmadığına bakılmadığına dikkat edilmelidir.

Özdeşlik kriterlerini belirlemek adına yardımcı olarak kullanılan temel düşünce deneylerinden biri "beyin naklidir". Bir beyin nakli operasyonunun sonucunda ortaya çıkan kişinin veya kişilerin kim oldukları sorusuna verilen cevaplar, özdeşlik kriterinin anlaşılması ve sınırlarının çizilmesi açısından önemlidir. Senaryo tahmin edilebileceği üzere şöyledir: A kişisinin beyninin ameliyatla bedeninden çıkarılarak başka –kafatası boş olan– bir bedene nakledildiğini hayal edelim. A'nın bedenine ise B'nin beyninin nakledildiğini düşünelim. A operasyondan kalktığında kendisini bambaşka bir beden içerisinde bulacaktır ve içerisinde uyandığı beden, aynada ona oldukça yabancı gözükecektir. Yeni bedeniyle ilgili bir anıya sahip olmamakla birlikte, kendi bedeni olarak hatırladığı bedense artık başkasına ait gözükmektedir. Böyle bir durumda A hakkında ne diyebilirdik? Onun beyinle birlikte başka bir bedene aktarıldığını mı? Yoksa A'nın aslında aynı bedende olduğunu ama tüm zihinsel niteliklerinin değiştiğini mi? Belki de A başka bir bedene ait olduğunu zanneden, yanlış anı ve inançlara sahip biri haline gelmiştir? Yoksa A'nın, eskiden bambaşka bir organizmayken, ciddi bir değişim geçirdiği şeklindeki inançları doğru mudur?

Animalizmin temel sezgisi, aynı kişi olmanın ne düşündüğümüzle (psikolojik süreçlerinizle) alakası olmadığıdır. Yani bir canlılık olayı devam ettiği sürece, kendimizi dün başka bir bedendeymiş gibi hatırlamamızın ya da bir zamanlar yaşamış Sezar'ın devamı olarak görüyor olmamızın bir önemi yoktur. Önemli olan, sizin, dünkü canlı organizmanın veya Sezar'ın yaşamsal süreçlerinin kesintisiz bir devamı olup olmadığınızdır. Dolayısıyla bir organ nakli sonucunda kendinizi başka bir bedende bulduğunuzu düşünebilirsiniz. Ancak burada sizin gerçekten başka bir bedene nakledilip edilmediğiniz, psikolojik süreçlere bakılarak anlaşılabilecek bir husus değildir.

---

[521] Van Inwagen, *Material Beings*, 157.

Yine de van Inwagen, bir beyin nakline maruz kalmanız durumunda sizin yer değiştirdiğinizi kabul edecektir. Ancak bunun nedeni, sizin başka bir bedende uyandığınıza ilişkin düşünceleriniz değil, yaşam süreçlerinizin beyinle (ya da beynin yaşamsal faaliyetleri sürdüren belirli bir çekirdek bölümüyle) alakalı olmasındandır. Beyin nakli sonucunda, psikolojik halleriniz ve düşünceleriniz size kişinin nerede olduğuna ilişkin doğruyu söylüyor olabilir. Yani beyin nakli sonucunda konum değiştirdiğiniz konusunda haklı olabilirsiniz. Fakat bunun doğruluğu, psikolojik değil yaşamla alakalı gerekçelere dayanır. Yani sezgisel düşünceleriniz size doğruyu söylese de bunu yanlış gerekçelerle yapar. Diğer bir ifadeyle, psikolojik değişime binaen beyin naklinin kişiyi farklı bir yere (bedenimsi mekâna) taşıdığını düşünsek de aslında onun yer değiştirmesi yaşamsal süreçlerle alakalıdır.

Bu konuda animalistler arasında farklı yorumlar mevcuttur. Bu yorumlardan biri de Olson'a aittir. O, yaşamın sürekliliğinin beyin sapıyla alakalı olduğunu düşünür. Yani beyin sapı değişmedikçe, insanın nakledilmesinden bahsedilemez.[522] Diğer taraftan Itır Erhart ise yaşamın beyinle doğrudan bir alakası olmadığını düşünmektedir. O, beyin naklinin organ naklinden farklı olmadığını iddia eder. Tıpkı böbrek nakli gerçekleşen bir kimsenin farklı bir bedene geçtiğini düşünmediğimiz gibi, ona göre, beyin nakli sonucunda da bunu düşünmemeliyiz. Bedendeki canlılık devam ettiği sürece A ismiyle seslendiğimiz kişi, aynı A kişisi olmaya devam eder. B organizmasındaki canlılık devam ettiği sürece de B kişisi aynı kişi olmaya devam eder. Beyin nakli sonucunda meydana gelen zihinsel değişim, B organizmasını A organizmasına çevirmez. Dolayısıyla Erhart'a göre kişi –beyin naklinden sonra– kendisini başka bir bedende hatırlasa da aslında hiçbir zaman başka bir bedende olmamıştır. Yalnızca bir kafa karışıklığı yaşamaktadır.[523]

Eric Olson ve Itır Erhart gibi animalistlere göre bu sorunun cevabı, kendinize dair yanlış inançlara sahip olduğunuz şeklindedir. Zira onlara göre beynin çıkarılması, bedenin canlılığında bir değişim meydana getirmez –Olson'a göre beyin sapının çıkarılması gerçek bir değişim meydana getirirken Erhart'a göre onun da bir etkisi yoktur.

Bu soruya van Inwagen'ın verdiği cevap, onun animalist anlayışını diğer animalist görüşlerden bir nebze ayırmaktadır. Van Inwagen'a göre "beyin nereye ben oraya"[524] ilkesi doğrudur. Yani beyin hangi bedene giderse kişi de aynı bedene nakledilmiş olmaktadır.[525]

---

[522] Eric T. Olson, "The Role of the Brainstem in Personal Identity", *Animals: New Essays,* ed. Andreas Blank (Munich: Philosophia Verlag, 2016), 291–303.
[523] Itır Erhart, *Ben Neyim? Kişiler ve İnsanlar Üzerine Bir Çalışma*, çev. Egemen Demircioğlu (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2007), 88–89.
[524] Bu ilkeyi savunmak için materyalist olmak gerekmez. Çoğu düaliste göre –zorunlu bir şekilde olmasa da– ruh da beyinle birlikte diğer bedene geçer. Bkz. Swinburne, *The Evolution of the Soul,* 147.
[525] Van Inwagen, *Material Beings*, 169–170.

Ancak burada şöyle bir soru sorulabilir: "Hangi beyin?" Zira hatırlanacağı üzere van Inwagen'ın ontolojisi içerisinde beyin diye bileşik bir nesneye rastlanmamaktadır. Dolayısıyla taşınan/nakledilen şey beyin değil organizmanın kendisidir. Van Inwagen'a göre taşınma anında organizma bir beyin boyutuna küçülür. Nakil başarılı bir şekilde gerçekleştiğindeyse, söz konusu canlı organizma, kendisine bağlanan –ya da kendisinin bağlandığı– atomları kendi yaşamına katarak tekrar bir canlı organizmaya dönüşür.[526]

Van Inwagen'ın öne sürdüğü özdeşlik kriterlerinin beynin fonksiyonlarıyla alakalı oluşu, onun psikolojik özdeşlik kriterleri benimsemesinden kaynaklanmamaktadır. Daha ziyade van Inwagen'ın beyne yüklediği, canlılığı devam ettirebilme yetisi sebebiyledir. Van Inwagen, beynin yaşamla olan alakasını şöyle dile getirir:

> Beynin yalnızca deneyimimizin ve bilinçli düşüncemizin mekânı değil aynı zamanda yaşam sahibi olma kapasitemizin mekânı olduğunu; yalnızca aklın değil, entelekyanın[527] da mekânı olduğunu hatırlayalım. Birisi dönüşü olmayan bir beyin hasarı sebebiyle geri dönüşü olmayan bir şekilde komaya girebilir ve buna rağmen yaşamaya devam edebilir. Ama beyninden omurgasına giden elektriksel dürtülerin akışı kesilirse –henüz keşfedilmemiş bir teknikle organik zarara neden olmadan elektron akışını manipüle etmek suretiyle– o neredeyse anında ölür.[528]

Dolayısıyla beyin nakli yoluyla beden değiştirme, zihinsel nitelikler başka bir bedene aktarıldığı için değil, canlılık olayının aktarılması nedeniyledir. Çünkü beyin, kendisine eklenen organ veya beden gibi parçaları kendi yaşamsal sürecine dâhil eder. Bu nedenle de kişisel kimliğin sürekliliği yaşamla alakalıdır. Yine van Inwagen'ın ifadeleriyle bu durumu açıklamaya çalışalım:

> Birinin zihinsel etkinliği onun değişim sonrasındaki özdeşliğini gerektirir ama açıklamaz. Artık herhangi bir deneyim veya düşünce yetisine sahip olmayan bir adam veya kadın var olmaya devam edebilir ve bir zamanlar düşünebilen ve hissedebilen adam veya kadınla özdeş olabilir.[529]

Bu noktada akla gelebilecek diğer bir soru da şu şekildedir: Yalnızca zihinsel özellikleri taşınan ve canlılığı aynı kalan bir organizma için ne söylenebilir? Tıpkı bazı popüler bilim-kurgu veya komedi filmlerinde olduğu gibi, bir sabah kalktıklarında kendilerini farklı bedenlerde bulduklarını kurguladığımız kişiler nasıl olacaktır? Örneğin Harry'nin, bir sabah

---

526 Van Inwagen, *Material Beings*, 172–181.

527 Aristo metafiziğinde cansız madde ve canlı beden arasındaki farkı sağlayan şeye entelekya (*entelechy*) denmektedir. Bkz. Entelechy, *New World Encyclopedia* URL: http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Entelechy (05.01.2019)

528 Van Inwagen, *Material Beings*, 179.

529 Van Inwagen, *Material Beings*, 180.

kalkıp aynanın karşısına geçtiğinde kendisini Charlie'nin bedeninde gözlemlediğini, Charlie'nin ise tam tersine kendisini Harry'nin bedeninde görerek çığlık attığını rahatlıkla hayal edebiliriz. Van Inwagen'a göre böyle bir durum, hakkında yorum yapılamayacak kadar ilginç bir vakıa olacaktır. Onun bu konudaki yorumları şu şekildedir:

> Bu türden garip bir olayın gerçekleşmesi bir kişinin organizma olmadığını kabul etmeye ve şimdiye kadar Charlie'ye "atfedilen" organizmanın şimdi Harry'ye atfedilmesi gerektiğini kabul etmeye itmeli mi? Pekâlâ, hayır, kesinlikle *bunu* söylemezdim. Hiçbir şey söylememek anlamsızca konuşmaktan iyidir. Ve gerçekten de böyle bir durumda hiçbir şey söylememek daha iyi olacaktır. Açık olan tek doğru tümüyle gizemli bir şeyin gerçekleştiğidir. Eyfel kulesi bir anda kanat çıkarsa ve uçup gitse, bir kimse bu fenomenin açıklamasına dair hiçbir fikre sahip olmadığı dışında ne söyleyebilirdi? Böyle bir şey gerçekten de olsaydı hiçbirimiz onu anlayamazdık. Elbette ki görünüşe bakarak hipotezler oluşturmak hiç de zor olmazdı.[530]

Görünüşe bakarak hipotez oluşturmak zor olmasa bile, oluşturulan hipotezlerin gerçekliğe ilişkin doğru bir açıklama sunması beklenmemelidir. Örneğin bir Marslının Eyfel kulesini kaçırdığı iddia edilebilir. Ancak bu tür hipotezler açıklayıcı nitelikte değildir.

Öncesinde de ifade ettiğimiz gibi, kişisel özdeşliğimizin beyinle yakından alakalı oluşu, "biz beyinlerimizden ibaretiz" anlamına gelmemektedir. Zira van Inwagen'ın ontolojisinde beyin diye bir birleşik nesne mevcut değildir. Itır Erhart *Ben Neyim* adlı kitabında van Inwagen'ın görüşünü "biz beyinlerimizden ibaretiz" kategorisi içerisinde değerlendirerek van Inwagen'ın benzer bir görüş savunduğunu iddia etmiş[531] olsa da bu tasnif doğru gözükmemektedir. Van Inwagen'a göre bir beyin naklinin sonucunda kişinin de diğer bedene aktarılacağı doğru olsa da bunun kişiyi beyinle özdeşleştirmek anlamına geldiğini söylemek bir hata olacaktır. Van Inwagen'ın da ifadelerinde görüldüğü üzere, bir beyin naklinde, beyin değiştiği için kişinin yer değiştirdiğini düşünmek, kişinin nerede olduğuna dair, yanlış gerekçelerle doğru bir yargıya varmak anlamına gelir. Kişinin nakilden sonra nerede olduğuna ilişkin yargımız doğrudur, ancak bu durum beyin oraya geçtiğinden ziyade canlılık oraya aktarıldığı için doğrudur.[532] Bu durum, van Inwagen'ı animalist duruştan uzaklaştırmamaktadır.

Siyam İkizleri

Animalist görüşün akla getirdiği hususlardan biri, siyam ikizlerinin durumuyla alakalıdır. Bir bedende iki farklı kişi gibi yaşayan bu ikizlerin durumu animalizm açısından

---

[530] Van Inwagen, *Material Beings*, 188.
[531] Erhart, *Ben Neyim? Kişiler ve İnsanlar Üzerine Bir Çalışma*, 95.
[532] Van Inwagen, *Material Beings*, 180–181.

nasıl açıklanabilir? Onlar tek bedende yaşadıkları için tek bir canlı/insan mıdırlar? Yoksa orada birden fazla insandan bahsedilebilir mi? Ya da bir siyam ikizinde birden fazla canlılık mı mevcuttur? Van Inwagen'ın bu soruya cevabı siyam ikizlerinin, birbirine girmiş yahut birleştirilmiş iki farklı yaşamın örneği olduklarıdır. Orada iki farklı canlı organizma bulunmaktadır. Bu husus, özellikle de bu ikizlerden birinin beyninin yok olması yani ölmesi durumunda daha net açığa çıkmaktadır. Böyle bir durumda canlılığını yitiren varlık cesede dönüşmekte ve ortaya, tek canlıya bitiştirilmiş bir ceset çıkmaktadır.[533]

Animalizm Sağduyuya Karşı Bir Görüş mü?

Ruh-beden düalizmiyle ve diğer görüşlerle karşılaştırıldığında animalizm, animalistlere göre, insanın tabiatına ilişkin doğrudan bir yargıda bulunmaktadır. O, düalizmde olduğu gibi insanın mekândan soyutlanmış bir varlık olmadığını, tam tersine, kendimizi hissettiğimiz yerde duran organizmanın ta kendisi olduğumuzu ifade eder. Van Inwagen da bu durumun iç gözlemle keşfedilebilir bir şey olduğunu düşünmektedir. Belki de kendimize ilişkin en temel hislerimizden biri budur. Bu düşüncelerini, van Inwagen, şöyle ifade eder:

> Sadece şunu söyleyeceğim, *kendim* dediğim şeyi en yakından gözlemlediğim zaman, yaşayan bir canlı/hayvan (*animal*) olduğumu keşfetmişim gibi *gözüküyor*. Ve düalizm, bana göre, tabiatım hakkında gereksizce karmaşık bir teori –tabii eğer düalizm, evrenin bir yönünü veya bir olguyu daha iyi açıklamıyorsa (ya da aynı şekilde, düalizm için iyi bir argüman yoksa).[534]

Görüldüğü gibi van Inwagen'a göre insan, kendisinin ne olduğu üzerine düşündüğünde veya derin bir içebakışla kendisine yöneldiğinde, maddi olmayan bir ruh değil, yaşayan bir organizma olduğunu hisseder. Dolayısıyla ona göre canlı bir organizma oluşumuz, kendimizle alakalı bir iç gözlemle de desteklenir. Bu anlayış, canlı organizma (beden) tümüyle yok olsa bile kişinin varlığına devam edebileceği görüşü veya sezgisine karşıttır –ki zaten van Inwagen da böyle bir şeyi kabul etmemektedir.

İnsanın ne olduğunu açıklarken bedene yapılan vurgunun benzer örneklerine, klasik İslam düşüncesinden önemli isimler –el-Eş'arī ve el-Cevziyye gibi– üzerinden yer vermiş ve onların, insanın bedenden fazlası olmadıklarına dair ifadelere değinmiştik. Elbette ki onlar, daha önce bahsettiğimiz gibi, maddi de olsa bir ruh anlayışı savunmuşlardır. Fakat insanı tek bir tür cevher olarak görmeleri bakımından, animalizmle ve buradaki diğer maddeci görüşlerle ortak bir yanlarının olduğu söylenebilir. Hatta İmam Eş'arī'nin de insanı "görünen beden"

[533] Van Inwagen, *Material Beings*, 156.
[534] Van Inwagen, "Dualism and Materialism: Athens and Jerusalem?", 476.

olarak tarif ettiği rivayet edilir.[535] Bu tür ifadelerin düalizmden ziyade materyalizme yakınlığı açık olsa gerektir. Hatta diğer bazı İslam düşünürlerinin ise gerçek anlamda insanı görünen bedenle özdeşleştirerek animalizme daha yakın düşünceler serdettiği söylenebilir. Yine de İslam geleneğinde animalizmi savunanların olduğunu iddia etmek niyetinde değilim. Bu hem anakronik bir hata olurdu hem de benim uzmanlık alanım olmayan bir alanda yargıda bulunmak anlamına gelirdi. Yalnızca, belirli İslam düşünürlerinin sahip oldukları sezgilerin düalizmle olan uzaklığını ve materyalizme yakınlığını dile getirmeye çalıştım. El-Cevziyye'den alıntılanan ifadeler, maddi bir varlık olduğumuz şeklindeki sezgilerin İslam kelamcıları arasındaki yankısını görmek açısından önemlidir.

Günümüze dönersek, Trenton Merricks gibi filozoflar da insanların yalnızca beyin veya başka bir bedensel parça olamayacağını savunurken benzer sezgiler ileri sürer. Onlara göre eğer organizma değil de onun bir kısmından ibaretsek, bu durum, bizim hiçbir zaman diğer insanlarla gerçekten iletişime geçmiş olamayacağımız anlamına gelir. Örneğin, hiçbir zaman kendi çocuğumuzu öpmüş olamayız –çünkü beyinleri öpmeyiz ve kişiler de beyinlerle özdeş ise bu durum sorun çıkarır. Diğer bir örnek de sahip olduğunuz kiloyla alakalıdır. "Ben seksen kiloyum" gibi bir ifadeyi kullanmanız durumunda, eğer yalnızca beyin –veya ruh– iseniz, kullandığınız ifadenin kelimenin tam anlamıyla doğru olduğu söylenemez.[536]

Animalizmin, bizim birer canlı olduğumuz şeklindeki sezgiyle örtüştüğü söylenebilir. Ancak bu tür sezgiler, her zaman doğru görüşün belirlenmesinde yardımcı olmaz. Bu sebeple sırf bu sezgilerden yola çıkarak animalizmin doğru olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Sezgilerimiz bize Dünya'nın düz olduğunu söyleyebilir. Ancak deney ve gözlem bunun aksini gösterebilir. İyi sezgiler üzerine inşa edilmiş bir teori oluşturmak önemli gözükse bile, sezgiler yanılmaz bir bilgi kaynağı değildir. Van Inwagen'ın da kabul ettiği üzere sağduyu (*commonsense*), metafizik yaparken bir işe yaramaz.[537] Ancak dikkat edilmelidir ki, van Inwagen'ın görüşü de yalnızca burada bahsi geçen sezgisel çıkarımlara dayanmamaktadır. Önceki bölümlerde düalizm-monizm/materyalizm tartışmalarında da değinildiği üzere, o, düalizmin, materyalizme göre daha iyi açıkladığı herhangi bir olgu bulunmadığını düşünür. Fazladan bir açıklama sunmamasına rağmen düalizm gibi karmaşık bir görüşü savunmak ise, van Inwagen'a göre, makul bir tutum değildir.

Zihinsel Nitelikler

---

[535] Şaban Haklı, "Eş'arî ve Cüveynî'nin İnsan Anlayışı", *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde Varlık Tasavvurları*, ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 95.
[536] Merricks, *Objects and Persons*, 136.
[537] Van Inwagen, *Material Beings*, 103.

Bu noktada zihinsel niteliklerin ne tür nitelikler olduğu sorusu akla gelebilir. Onlar fiziksel niteliklerden farklı mıdır? Daha önce maddi bir varlığın gayri-maddi veya zihinsel niteliklere sahip olabileceği şeklindeki nitelik-düalizminden bahsetmiştik. Pekâlâ, van Inwagen zihinsel nitelikler hakkında ne düşünmektedir?

Animalizm, kendi başına zihnin tabiatıyla alakalı bir düşünce olmayıp, bileşik nesnelere dair bir açıklama olduğundan, onun, zihin hakkında yalnızca bir görüşe bizi sürüklemediğini söylemek mümkündür. Bu nedenle animalizm, farklı kuramlarıyla birlikte savunulabilir. Bir animalist, zihinsel niteliklerin maddi olduğunu düşünebileceği gibi, onların gayri-maddi nitelikler olduğunu da iddia edebilir. Örneğin, her ikisini de animalist olarak sınıflandırabileceğimiz van Inwagen ve Merricks, zihin konusunda oldukça farklı teoriler savunurlar. Merricks, nitelik düalizmi (*property dualism*) olarak bilinen bir görüşü savunurken, van Inwagen niteliklerin de ikiye ayrılmadığı, daha maddeci bir görüşün doğru olması gerektiğini düşünür. Fakat onun düşüncesinin, nitelik düalizminden ne kadar uzaklaştığına ilişkin bazı şüpheler de mevcuttur. Şimdi, Merricks'in düşüncelerini erteleyerek, zihnin tabiatına ilişkin van Inwagen'ın yorumlarına odaklanabiliriz.

Öncelikle nitelik düalizminin ne olduğunu daha yakından inceleyelim. Bu konuda van Inwagen'ın rehberliğine başvurabiliriz. O nitelik düalizmini şöyle tarif eder:

> Madde ve ışınımın (*radiation*) uzay-zamanda tamı tamına aynı dağılıma sahip olduğu herhangi bir mümkün dünyalar çiftinde, her bir fiziksel varlık –ve özellikle her yaşayan organizma– diğer dünyada "karşı-parçaya" (*counterpart*) sahiptir. Ve orada, zihinsel nitelikleri bakımından karşı-parçalarından farklılaşan organizmaların bulunduğu "aynı dağılım"a sahip dünya çiftleri olacaktır. Örneğin kendinizi bilfiil (*actual*) dünyada olduğunuz gibi kabul edin. Madde ve ışınımın tıpkı bilfiil dünyadakiyle aynı dağılıma sahip olduğu ama oradaki karşı-parçanızın sizden farklı zihinsel niteliklere sahip olduğu dünyalar vardır. Doğrusu "aynı dağılım" dünyaları içinde karşı parçanızın bir "zombi" –davranışları ve fiziksel ve anatomik yapısı sizinle aynı olan ama hiçbir zihinsel niteliğe sahip olmayan, ne düşünebilen ne de hissedebilen yaratık– olduğu dünyalar vardır.[538]

Mümkün dünyalar kavramı, var olmasının mümkün olduğu düşünülen farklı evren anlayışlarını içerir. Dolayısıyla nitelik-düalizmine göre –van Inwagen'ın tarifiyle– içinde bulunduğumuz dünya ile maddi nitelikleri açısından özdeş bir dünyanın (dünya$_2$) olduğunu düşünebiliriz. Bu diğer dünyanın yani dünya$_2$'nin, içinde bulunduğumuz dünya ile maddi açıdan hiçbir farkı yoktur. Yani buradaki galaksiler, güneş sistemi, dünya ve çevrenizde

[538] Peter van Inwagen, "Causation and the Mental", *Reason, Metaphysics, and Mind: New Essays on the Philosophy of Alvin Plantinga*, ed. Kelly James Clark - Michael Rea (New York, NY: Oxford University Press, 2012), 160.

gözlemlediğiniz tüm yapılar aynıdır. Nitelik düalizmi, genellikle, böyle aynı maddi niteliklere sahip dünyaların farklı zihinsel nitelikler barındırabileceğini –gerçekte böyle olmasa bile en azından mantıksal olarak bunun mümkün olduğunu– ima eder. Zira zihinsel nitelikler de dahil olmak üzere var olan tüm nitelikler maddi olsalardı, böyle bir dünyada zihinsel niteliklerin de aynı olması gerekirdi. Çünkü tüm maddi niteliklerin aynı olduğunu varsaymıştık ve tüm niteliklerin maddi olduğu düşünülürse, zihinsel niteliklerin farklı olduğu iddia edilemez hale gelir.

Van Inwagen bu noktada tümüyle materyalist bir pozisyon üstlenerek, nitelik düalizminin aksine, fiziksel nitelikleri aynı olan her mümkün dünyada, zihinsel niteliklerin de aynı olacağını ifade eder. Bu bağlamda o, zombi düşünce deneyi olarak bilinen, aynı fiziksel özelliklere sahip iki kişinin farklı zihinsel niteliklere sahip olabileceği tezini reddeder. Fiziksel nitelikleri bakımından aynı olan $dünya_1$ ve $dünya_2$, zihinsel nitelikler açısından da aynı olmalıdır. Dolayısıyla van Inwagen'a göre nitelik düalizmi hatalıdır:

> Basitçe bunun yanlış olduğunu düşünüyorum: Bana açık gözüküyor ki eğer ben (kendimi varsaydığım gibi) tümüyle kuark ve elektronlardan oluşuyorsam, şu hâlde benim içkin niteliklerim de madde ve ışınımın uzay-zaman içerisindeki dağılımı üzerine üstbağlanır (*supervene*) –ve zorunlu olarak bu böyledir. Daha genel ifade edersek: Eğer Tanrı'nın yaratımı tümüyle fizikselse, şu hâlde O'nun, madde ve ışınımın uzay-zaman içerisinde dağılımını bir defa düzenledikten sonra yapması gereken fazladan bir şey yoktur (en azından yaratıcı *olması bakımından*). Eğer O, madde ve ışınımın uzay-zaman içerisindeki dağılımını düzenlemişse, böylelikle O, yaratılmışlara ilişkin *her* önermenin doğru veya yanlış olmasına da neden olmuştur. [539]

Bu düşünceye göre fiziksel şeylerin, barındırdıkları fiziksel niteliklerden bağımsız herhangi bir özelliğe sahip olmaları mümkün değildir. Bir fiziksel nesnenin sahip olduğu tüm nitelikler, onun fiziksel niteliklerine bağlıdır ve bu nitelikler değişmeksizin zihinsel niteliklerin değişiminden söz edilemez. Bu düşüncenin nitelik düalizmine aykırı olduğu varsayıldığında, van Inwagen'ın düşüncelerinin nitelik düalizminden uzak olduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle, nitelik düalizmini, fiziksel niteliklerden bağımsız bir biçimde değişkenlik gösterebilen nitelikler olarak tanımladığımızda, van Inwagen bu sınıfa dahil olmamaktadır. Fakat nitelik düalizminin yalnızca bu anlama gelip gelmediği üzerinde biraz daha durabiliriz.

Van Inwagen, açık bir şekilde nitelik düalizmini reddettiğini ifade etse de onun, özellikle de 'düşünme' hakkındaki şimdi alıntılayacağımız ifadeleri bir tür nitelik düalizmini andırmaktadır. O, düşünmenin yalnızca fiziksel parçacıkların ortaklaşa bir eylemi

[539] van Inwagen, "Causation and the Mental", 160.

olamayacağını, yani düşünmenin, parçacıkların davranışlarından fazlası olduğunu iddia eder. Onun ifadeleriyle:

> Şeyler ışık üretmek için birlikte çalışabilirler … Ama ışık üreten şeyler, bizatihi giriştikleri görevin tabiatı itibariyle, ışık yayan tekil bir nesne ortaya çıkararak bunu yapmaya zorlanmazlar. Ağırlığı desteklemek için birlikte çalışan şeyler de, bizatihi giriştikleri görevin tabiatı itibariyle, şeyleri havada tutan tekil bir nesne oluşturmak zorunda kalmazlar … Ama şeyler, düşünmek için birlikte çalışamazlar … Yarın için plan yapmak veya acı çekmek, basit şeylerin ışık saçtığı veya kolektif bir şekilde ağırlığı destekleyebilmeleri gibi, birçok basit şeyin bir araya gelerek yapabilecekleri etkinlikler değildir … [D]üşünmek, gizli işbirliğine dayalı bir etkinlik olamaz. Ama raflar, yıldızlar ve diğer yapay nesneler ile tabii cisimler tarafından açık bir şekilde yerine getirilen etkinlikler, iş birliğine dayalı gizlenmiş etkinlikler olarak anlaşılabilir [basit varlıklar tarafından yerine getirilen]. Şu hâlde, hiçbir yapay nesneye veya tabii cisme varlık atfetmeye zorlanmayız.[540]

Görüldüğü üzere, van Inwagen'a göre düşünme, şeylerin organize hareketlerinden ibaret olamaz. Bu sebeple düşünen varlıklar, bir şekilde, bileşik nesne olmalıdırlar. Fakat bu bileşikliği sağlayan şey düşünmenin kendisi değil, onlardaki canlılık olayıdır. İnsanlardaki bileşikliği sağlayan şeyin canlılık olduğu kabul edildiğinde ise düşünmeyen canlıların durumu gündeme gelir: Düşünmeyen canlılar da bileşik nesne oluşturur mu? Van Inwagen bu soruya olumlu cevap vererek, her canlının bileşik nesne olduğunu ifade eder. Düşünebiliyor olsun ya da olmasın, canlılığı bileşimin kriteri olarak kabul ettiğimizde, bu kriter her canlı varlık için geçerlidir. Dolayısıyla, düşünme, ortada bir bileşik nesnenin olduğuna işaret etse de bileşimin bir kriteri değildir. Aksi takdirde animalizmin özdeşlik ölçütünün psikolojik olması gerekirdi ki van Inwagen kişisel özdeşliğin psikolojik kriterlerine dayandırılmasına karşı çıkmaktadır.[541]

Bu noktada düşünmenin kolektif bir iş birliğinden fazlası olduğu fikri, bir tür nitelik düalizmini akla getirmektedir. Fiziksel parçacıkların kendi başlarına veya organize bir şekilde gerçekleştiremediği bir davranışı bileşik nesne gerçekleştirebilmektedir. Dolayısıyla düşünme niteliği, mikro parçacıkların değil makro yapının açığa çıkardığı yeni bir niteliktir. Burası, onun düşüncelerinin nitelik düalizmine yaklaştığı noktadır. Yine de van Inwagen'ın, nitelik düalizmini reddetmekte haklı olduğunu ve onun düşüncesinin gerçekten de düalist olmadığını

[540] Van Inwagen, *Material Beings*, 118, 122.
[541] Peter Van Inwagen, "Materialism and the Psychological-Continuity Account of Personal Identity", *Ontology, Identity, and Modality: Essays in Metaphysics*, ed. Peter Van Inwagen (Cambridge University Press, 2001), 144–159; Peter Van Inwagen, "What Do We Refer to When We Say 'I'?", *The Blackwell Guide to Metaphysics*, ed. Richard M. Gale (Blackwell Publishers, 2002), 175–189.

düşünsek bile, onun materyalizminin, fiziksel parçacıkların yapamadığı şeyleri makro parçacıklara atfetmekte gönülsüz olan birçok fizikalist sezgiye karşıt olduğu söylenebilir.

Zihinsel Nedenleme ve Özgür İrade

Van Inwagen'a göre tüm zihinsel niteliklerin fiziksel niteliklere üstbağlandığını bir önceki alt başlıkta inceledik. Bu nedenle de tüm zihinsel niteliklerin belirleyicisi, bizatihi fiziksel niteliklerin kendisi olmaktaydı. Yani fiziksel niteliklerde herhangi bir değişiklik yapmaksızın zihinsel niteliklerde bir değişim mümkün değildi. Bu durumun akla getirdiği bir soru, zihinsel niteliklerin fiziksel nitelikler üzerinde bir etkiye sahip olup olmadığıdır. O, zihinsel nedenlemenin gerçekliğini kabul etmekle birlikte bunu fiziksel nedenlemenin bir alternatifi olarak görmez.[542] Öte yandan o, belirlenimciliğin (determinizm) özgür iradeyle bağdaşmadığını savunur.[543] Yine de onun zihinsel niteliklerin üstbağlanımı hakkındaki materyalist görüşlerinin özgür iradeye nasıl bir yer bıraktığı sorgulanabilir. Diğer bir ifadeyle, onun materyalist görüşleri ile özgür irade anlayışı gerçekten uyumlu mudur? Van Inwagen'ın bu soruyu yanıtlama girişiminde bulunmadığını belirtelim. Ona göre, özgür irade meselesi her halükârda gizemli bir meseledir. Belki mevcut kavramlarımız ve belki de düşünmemizin sınırlılığı nedeniyle özgür irade meselesini çözebilmiş değiliz. Buna rağmen o, gerçek anlamda özgür iradeye sahip olduğumuzu ve her davranışımızın tabiat kanunlarıyla belirlenmiş olmadığı bir evrende yaşadığımızı savunur.[544] Fakat bunun nasıl olduğu hakkında henüz net bir çözümümüzün olmadığını düşünür.[545] Onun özgür irade hakkındaki görüşü bu nedenle gizemcilik (*mysterianism*) olarak da bilinmektedir.

4.1. Animalizm'e Eleştiriler

Van Inwagen ve Olson gibi animalistlerin benimsedikleri organikçi görüşe yöneltilen en önemli eleştirilerden biri atomsuz yapışkan (*atomless gunk*) itirazıdır. Atomsuz yapışkan ile kastedilen şey, sonsuza kadar tam parçalarına (*proper part*) bölünebilen yani bölündüğü her bir tam parçasının da kendisine özgü tam parçalarının olduğu bir topaktır.[546] Böyle bir nesnenin olup olamayacağına ilişkin tartışmaların oldukça eski zamanlardan beri süregeldiğini belirtebiliriz. Hatta İslam filozofları ve kelamcılar arasındaki bir tartışmanın da maddenin

---

[542] van Inwagen, "Causation and the Mental", 169.
[543] Daha önce de belirtildiği gibi, o, belirlenimciliğin (determinizm) özgür iradeyle bağdaşmadığını savunduğu sonuç argümanı (*the consequence argument*) ile özgür irade tartışmalarında sıklıkla referansta bulunulan bir isimdir.
[544] Van Inwagen, *An Essay on Free Will*.
[545] Peter Van Inwagen, "Free Will Remains a Mystery", *The Oxford Handbook of Free Will*, ed. Robert Kane (Oxford: Oxford University Press, 2002), 158–177.
[546] Lewis, *Parts of Classes*, 20.

sonsuza kadar bölünüp bölünmediği hakkında olduğunu belirtmekte yarar var. Atomculuğu savunan kelamcılar maddenin bölünmesinin bir yerde durması gerektiğini ve bunun da *bölünemeyen parça* yani atom olması gerektiğini iddia etmişlerdir.[547] Böylelikle onlar, İbn Sīnā gibi İslam filozoflarının, maddenin sürekli bölünebildiği iddialarına karşı çıkmışlardır.[548] Konumuza dönersek, bu ikinci ihtimal, yani maddenin sonsuza kadar bölünebildiği ihtimali, Sider gibi felsefecilere göre, van Inwagen'ın ontolojisi açısından önemli bir tehdit oluşturmaktadır.[549] Van Inwagen'ın ontolojisinde var olan her şeyin ya basit parçacıklardan (atomlar) ya da bunların oluşturduğu canlılardan ibaret olduğu düşünüldüğünde, atomların olmadığı bir evrende bunların hiçbiri olmayacaktır. Dolayısıyla atomsuz yapışkan itirazı, parça-bütün ilişkisi açısından hiçbir basit parçanın olmama ihtimaline vurgu yapar. Günümüz fiziğinin bize basit parçacıklar olarak sunduğu her çeşit varlığın, gelecekteki daha gelişmiş bir fizik anlayışı tarafından, aslında daha fazla bölünebilen şeyler olduğunun keşfedilmesi kuvvetle muhtemeldir. Hatta itiraza göre, keşfedilen yeni parçacıkların da başka parçalara sahip olması ve bunun böyle sonsuza dek sürmesi mümkündür. Böyle bir durum mantıksal olarak mümkün olsa da van Inwagen'ın görüşü böyle bir ihtimali dışarıda bırakmaktadır. Çünkü onun görüşü doğruysa, yapışkan evren metafiziksel olarak imkânsızdır. Oysa atomsuz yapışkanlarla dolu bir evrenin mantıksal veya metafiziksel olarak imkânsız olduğuna inanmak için bir gerekçemiz yoktur.[550]

Sider'a göre yapışkan evreninin yalnızca *mümkün* olması bile, van Inwagen'ın görüşünü çürütmek için yeterlidir. Zira hiçbir metafizik kabul, gelecekte doğruluğu ortaya konabilecek meşru bir bilimsel iddiayı dışlamamalıdır. Eğer van Inwagen'ın görüşü kabul edilirse, bilimin keşfetmesi gereken bir şey baştan reddedilmiş olur. Atomsuz yapışkanların gerçekten var olup olmadığı, bilimin keşfetmesi gereken deneysel (ampirik) bir mesele iken metafiziksel bir görüş tarafından bu ihtimali dışarıda bırakmaya zorlanmak, Sider gibilere göre kabul edilemezdir.[551]

Van Inwagen'la benzer bir görüşü paylaşan Olson'ın bu itiraza cevabı, metafiziksel iddiaların, mantıksal zorunluluk taşımasının gerekmediği şeklindedir. Örneğin, mantıksal olarak mümkün olmasına rağmen düalizm çoğu zaman dışlanmakta veya Leibniz'in argümanında olduğu gibi, Tanrı'nın zorunlu varlık olduğuna ilişkin bir varsayımla

---

[547] Frank, "Eş'arî Tahlilde Madde ve Atom"; Er-Rāzī, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, 105.
[548] Alnoor Dhanani, "İslam Düşüncesinde Atomculuk", çev. Mehmet Bulğen, *Kader* 9/1 (2011), 398.
[549] Theodore Sider, "Van Inwagen and the Possibility of Gunk", *Analysis* 53/4 (1993), 285–289.
[550] Sider, "Van Inwagen and the Possibility of Gunk", 289.
[551] Sider, "Van Inwagen and the Possibility of Gunk", 286–289.

başlanabilmektedir. Dolayısıyla, metafiziksel bir iddianın illa mantıksal olarak zorunlu olduğunun gösterilmesi gerekmez.[552]

Organizmacı görüşe bağlı olarak savunulan animalizmle alakalı diğer bir sorun, basit yapıtaşları ve canlı organizmalar dışında bileşik nesnelerin var olup olamayacağı hakkındadır. Bu tür bir iddia, fiziksel nesnelerin bir araya gelerek farklı yeni nesneler ortaya çıkarabileceği düşüncesini dışlar. Oysa fizikte bazı kuramlara göre bazı basit olmayan bileşimler, kendilerini oluşturan parçacıkların davranışlarından farklı, yeni tür tavırlar sergiler. Bu tür iddialar her ne kadar tartışmalı bazı kuramlara dayalı olsalar da animalist düşüncenin, en azından mantıksal olarak mümkün bir düşünceyi dışarıda bıraktığı söylenebilir.[553]

Animalizme yöneltilen temel itirazlardan bir diğeri, animalizmin, insan türünün diğer canlı türlerine nazaran kayda değer farklılıklarını açıklayamadığı şeklindedir. Diğer bir ifadeyle animalizm, bir tür olarak insanı, hayvanlar âleminin geri kalanından ayırmak için gerekli felsefi temelden yoksundur. Baker'ın belirttiği gibi insanlar, sanat, bilim, siyaset, din ve felsefeyle uğraşan varlıklar olarak hayvanlar âleminden oldukça farklıdır. Baker'a göre insan-kişilerin sahip oldukları bu nitelikler, onları farklı bir tür olarak görmeyi gerekli kılmaktadır. Aksi takdirde bu tür farklılıkları açıklamak mümkün olmayacaktır.[554] Baker'ın ifadeleriyle:

> Animalistler haklıysa; evrendeki tüm varlıkların listesini yaparken kişilerden bahsetmek zorunda değiliz, kişi olma niteliği, kişi olmayan canlılarla eşit seviyedeki bir canlının sahip olduğu zamansal ve olumsal bir niteliktir. Böyle bir animalist şu tür verilerin ontolojik önemini reddetmek durumundadır: Canlılar arasında yalnızca bizler amaçlarımızı değerlendirebilme ve değiştirebilme kapasitesine sahibiz, yaptıklarımızın sorumluluğunu üstlenebiliriz ve birbirimizi yaptıklarımızdan sorumlu tutabiliriz. Yalnızca bizler ahlaki failleriz. Yalnızca biz, ne tür varlıklar olduğumuzu merak ederiz. (Liste sınırsızca uzayıp gidebilir.) Bunların hiçbiri animalist görüşe göre herhangi bir ontolojik önem taşımaz. O halde bir animalist, insanlarla insan olmayan canlılar arasında desteksiz bir boşluğun varlığını kabul etmeli ya da insan-kişiler hakkında ayırt edici olan şeylerin ontolojik önemini reddetmelidir.[555]

Pek çok felsefeci bu noktada Baker'ın iddialarını döngüsel bulur. Kısaca argüman şöyledir: (1) Bir şey önemli olmak için ontolojik farklılık oluşturmalıdır. (2) İnsan-kişileri önemlidir ve (3) o halde insan, ontolojik olarak diğer canlılardan farklı olmalıdır. Fakat insanın

---

[552] Eric T. Olson, "Objects and Their Matter", *Substance: New Essays*, ed. Robert K. Garcia (Yayımlanacak, Munich: Philosophia Verlag, ts.).
[553] Bu tür teorilerin fizikteki bazı örnekleri için bkz. Doko, *Metafiziğin Temelleri*, 123–125.
[554] Lynne Rudder Baker, "Materialism with a Human Face", *Soul, Body, and Survival: Essays on the Metaphysics of Human Persons*, ed. Kevin Corcoran (Ithaca; London: Cornell University Press, 2001), 178–180.
[555] Baker, "Materialism with a Human Face", 179.

ya da kişi olmanın önemini kabul etmek, onun türsel bir nitelik olmasını gerektirmez.[556] Animalistler de bu probleme karşı, insanın sahip olduğu kendine özgü nitelikleri –sanat, bilim, siyaset, din ve felsefeyle uğraşabilme gibi– ve bunların önemini reddetmediklerini; ancak bu tür niteliklere sahip olmanın farklı bir tür olmayı gerektirmediğini ifade ederler. Bir martının uçabilmesi de bir salyangozla karşılaştırıldığında çok önemli bir farklılık olarak görülebilir. Ya da bir kartalın keskin görüş kabiliyeti yalnızca ışığa tepki verebilen canlılara göre çok daha gelişmiş gözükebilir. Ancak tüm bunları yapabilmek, onların canlılıktan farklı özdeşlik koşullarına sahip olmasını gerekli kılmamaktadır.[557] Diğer taraftan metafizik, her şeyden bahsetmek zorunda değildir. Meteorolojinin kişilerden bahsetmemesi onları değersiz görmesinden değil, bununla ilgilenmemesindendir. Metafizik de benzer şekilde kişilerin sahip olduğu önemli özelliklere vurgu yapmayabilir.[558]

Sınırlandırılmış veya ılımlı terkip görüşlerine yöneltilen önemli itirazlardan bir diğeri de *muğlaklık problemi*dir. Bu itiraza göre, van Inwagen'ın organizmacılığı gibi sınırlı terkip iddiasında bulunan görüşler, var olan nesnelerin sınırlarını belirleyemezler. Organizmacı görüş, belirli parçacıkların bir araya gelerek bir organizma oluşturduğunu iddia eder. Ancak daha yakından gözlemleyerek bu *belirli* parçaların hangileri olduğunu tespit etmeye çalıştığımızda, bunların aslında o kadar da *belirli* olmadığını görürüz. Organizmayı oluşturan parçacıklarla o organizmanın dışında kalan parçacıkları birbirinden ayırmak o kadar da kolay değildir. Organizmayı oluşturan parçacıkların *tam olarak* ne zaman organizmaya dâhil olduğu veya organizmadan ayrılan parçacıkların organizmadan ne zaman ayrıldığı sorusuna net yanıtlar verilemez. Van Inwagen'ın bir organizma etrafındaki basit parçacıklara ilişkin şu ifadeleri, bu problemi daha net bir şekilde ortaya koymaktadır:

> "Onlar (basit parçacıklar) tam olarak ne zaman Alice'in parçaları oldu?" sorusunun doğru bir cevabı olamaz. Ve böylece, onların Alice'in parçaları olup olmadığı sorusunun doğru bir cevabı olmadığı anlar vardır. Eğer ben parça olma ve terkip konusunda haklıysam, bu sorunu aşmanın bir yolu da yoktur. Organizmanın yaşamına kapılmak, tıpkı uzun olmak gibi, bir derece meselesidir ve bu anlamda muğlak bir durumdur.[559]

Sınırları belirginleştirerek bir organizmanın nerede başlayıp nerede bittiğini belirlemeye çalıştığımızda, orada organizma olmaya layık pek çok madde yığını olduğunu fark ederiz. Fakat

---

[556] Brian Garrett, "The Story of I: Some Comments on L. R. Baker Persons & Bodies", *A Field Guide to Philosophy of Mind* (2001). URL: http://host.uniroma3.it/progetti/kant/field/bakersymp_garrett.htm (25.05.2020).
[557] Garrett, "The Story of I: Some Comments on L. R. Baker Persons & Bodies" (2001).
[558] Eric T. Olson, "Replies", *Abstracta* 1/Özel sayı (2008), 32–33.
[559] Van Inwagen, *Material Beings*, 217.

bunların hangisinin gerçek organizma olduğunu göstermek mümkün gibi gözükmemektedir.[560] Van Inwagen muğlak nesnelerin var olduğunu düşünse de Mark Heller, D. Lewis, T. Sider ve T. Merricks gibi felsefeciler, nesnelerle ilgili muğlaklığın olmayacağını savunurlar.[561] Sıradan nesneleri elemek suretiyle pek çok muğlak nesneyi dışarıda bırakan van Inwagen, insanlar ya da diğer canlılara gelince, onların sınırlarının muğlak olduğunu kabul eder. O, bir zamanlar muğlaklığı bulanık mantığa başvurarak açıklamaya çalışmışsa da[562] Heller'ın kendisine yönelttiği eleştirileri makul bularak bunun iyi bir çözüm olmadığını kabul ettiğini ifade eder. O, muğlaklık problemini kabul etmişse de bu durumun muğlak nesneleri yok saymayı gerektirmediğini düşünür. Muğlaklık bizim –belki de şimdilik– anlayamadığımız ya da çözemediğimiz bir gizemdir. Muğlaklığın bir gizem olması da sınırlı terkip düşüncesinin geçersiz olduğu anlamına gelmemektedir.[563]

Benzer şekilde animalizmin önde gelen savunucularından Olson da muğlaklığın kendi savunduğu teori için problem oluşturduğunu ifade eder ve buna iyi bir cevabının olmadığını da ekler. Ancak ona göre, tüm nesneleri eleyen nihilizm veya düşünülebilecek her bileşimin var olduğunu iddia eden evrenselcilik görüşleri kabul edilmediği müddetçe her halükârda muğlaklık problemiyle yüzleşmek gerekecektir. Bu nedenle de Olson, bu problemin kendi teorisi için yıkıcı olmadığını belirtir.[564]

Son olarak animalizme sıkça yöneltilen bir itiraza daha değinelim. Ceset problemi (*corpse problem*) olarak isimlendiren bu itiraz, animalizm açısından cesetlerin ne tür bir öneme sahip olduğunu sorgular. Ölen bir canlı ardında bir kadavra bırakıyor görünmektedir. En azından kişinin yaşamı boyunca orada olan hücresel bütün, öldükten sonra da oradadır. Dolayısıyla, animalizme göre ortada yalnızca bir canlı değil bir de beden olmalıdır. En azından bu itirazı yöneltenler böyle düşünürler. Animalistler arasında bu itiraza farklı yanıtlar verilmeye çalışılmışsa da hem van Inwagen'ın hem de Olson'ın buna cevabı, orada bir cesedin olmadığı şeklindedir. Onlara göre, canlılık yitirildiği takdirde ortada herhangi bir bileşik nesne kalmayacaktır. Her ne kadar hala şekil ve yapı itibariyle orada benzer bir parçacıklar toplamı bulunsa bile, bu yapı, artık eskisi gibi dinamik ve canlı bir yapı değildir.[565]

---

560 Dean W. Zimmerman, "Problems for Animalism", *Abstracta* 1/Özel sayı (2008), 29–31.
561 Lewis, *On the Plurality of Worlds*, 210–213; Trenton Merricks, "Composition and Vagueness", *Mind* 114/455 (2005), 615–637.
562 Peter Van Inwagen, "How to Reason About Vague Objects", *Philosophical Topics* 56/1 (1988), 255–284.
563 Peter Van Inwagen, "Why Vagueness Is a Mystery?", *Acta Analytica* 17/29 (2002), 11–17.
564 Olson, "Replies", 42.
565 Eric T. Olson, "Animalism and the Corpse Problem", *Australasian Journal of Philosophy* 82/2 (2004), 265–274.

5. Zuhurcu Animalizm

Maddi insan tassavvurları arasında değerlendirilebilecek diğer bir görüş de zuhurculuk ve animalizm arasında bir orta yol tutturma çabası olarak görülebilecek olan ve Merricks'in öncülüğünü ettiği görüştür. Onun görüşü, literatürde animalist bir görüş olarak değerlendirilse dahi ben, bu görüşü zuhurculuğa daha yakın bulduğum için farklı bir başlık altında değerlendirmeyi uygun buldum.[566] Belki bu düşünceyi zuhurculuk başlığı altında ele almak da yanlış bir tasnif olmazdı. Ancak önce animalizmi ve zuhurculuğu ele almanın, bu görüşü anlama noktasında oldukça yardımcı olacağı düşüncesiyle bu görüşe farklı bir yer vermenin daha uygun olacağını düşündüm. Yine de kanaatimce bu görüş, zuhurculuğun bir alt dalı olarak da görülebilir –her ne kadar literatürde böyle görülmese de.

Bu görüşün zuhurculuk ve animalizmle olan benzerlikleri nedeniyle, onu söz konusu görüşlere kıyasla aktarmak daha uygun olabilir. Böylelikle hem tekrara düşülmemiş hem de bu görüşün diğerleriyle olan farkı daha iyi anlaşılmış olacaktır. İlk olarak Merricks'in özel terkip kriterini, yani parçacıkların neye göre bileşik nesne oluşturdukları sorusuna verdiği cevabı, animalizmin cevaplarıyla karşılaştırmalı bir şekilde inceleyelim.

Van Inwagen'a göre parçacıkların neye göre bir araya gelerek yeni bir nesne oluşturdukları sorusunun cevabının canlılık/yaşam olduğu ifade edilmişti. Yani, temel parçacıklar bir araya gelerek yaşam olayını ortaya çıkardıklarında, bileşik bir nesne meydana getirmiş oluyorlardı. Bu sebeple ona göre evrende var olan bileşik nesneler yalnızca canlılardı. Ancak Merricks'e göre canlılık, bileşik bir nesnenin ortaya çıkışı için yeterli bir kriter değildir. Ona göre bir nesnenin varlığından söz edebilmek için onun evrene kattığı bazı *indirgenemez* nedensel güçlerden de bahsedebilmek gerekir. Yani bir araya gelen parçalar, bileşik bir nesne oluşturmak adına, yalnızca parçaların davranışlarıyla açıklanamayan en az bir varlık belirtisi göstermelidir.

"Var olmak için nedensel güçlere sahip olmak gerekir." şeklinde özetlenebilecek olan bu ilke, İskender'in hükmü *(Alexander's dictum)* olarak bilinir. Ayrıca, ilk defa Platon'un *Sofist* adlı eserinde, Elealı olduğu belirtilen bir konuşmacı tarafından dile getirilmesi sebebiyle Eleacı hüküm (*Eleatic dictum*) olarak da adlandırılan bu kriter şöyledir: Var olmak, nedensel güç sahibi olmaktır.[567] *Sofist*'te geçen pasajı alıntılarsak:

---

[566] Stanford'ın internet felsefe ansiklopedisinde de Merricks bir animalist olarak anılmaktadır bkz. Stephan Blatti, "Animalism", ed. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2020). URL: https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/animalism/. Yine Merricks'i animalist olarak değerlendiren bir diğer esere örnek olarak bkz. Joungbin Lim, "Are We Being Animals", *The Philosophical Forum* 50/3 (2019), 383–409.

[567] Koons - Pickavance, *The Atlas of Reality*, 271.

> Doğası gereğince bir şey üzerine etkisi olan ya da çok önemsiz bir etki edenin etkisine maruz kalma gücünde olan şey gerçekten de vardır. O, böylesine bir güç bir kere bile görülse vardır. Varlığı tanımlayan birisi olarak varlığın güçten başka bir şey olmadığını söyleyebilirim.[568]

Bu hüküm herkesçe kabul edilmemiş olsa bile, Merricks, van Inwagen ve O'Connor gibi filozoflarca maddi nesnelere sınırlandırılarak uygulanmıştır. Ancak nedensel güçlere sahip olmak, sıklıkla farklı anlamlarda kullanıldığından, bu ilkeden çıkarılan sonuçlar farklı olabilmektedir. Merricks'in teorisi açısından İskender'in hükmü, *indirgenemeyen* nedensel güçlere sahip olma anlamını taşımaktadır. Ancak kimileri, Merricks'in bu ilkeyi yorumlayışının İskender'in hükmünden daha ağır şartlar taşıdığını düşünerek bunu "Merricks'in hükmü" olarak da isimlendirmişlerdir.[569] Bu ilkenin farklı sonuçlarını, yine bu ilkeyi Merricks gibi anlayan O'Connor'ın van Inwagen'a yönelttiği bir eleştiri bağlamında inceleyebiliriz. O'Connor'a göre yaşam, kendisini oluşturan parçaların nedensel güçleri dışında herhangi bir şeye muktedir değildir. Bu nedenle de canlılık olayını bileşimin bir kriteri olarak ele almak doğru olmayacaktır. O'Connor, bu eleştirisini Leibniz'in düşünen makine örneği üzerinden açıklar. Bu örneği tekrar hatırlarsak: Herhangi bir bileşik nesneyi, örneğin insan organizmasını, içinde gezebileceğimiz bir değirmen kadar büyüttüğümüzü düşünelim. Yeterli vakti bulup bu organizmanın içini karış karış incelesek dahi, orada parçaların hareketlerinden fazlasına rastlayamayız. Dolayısıyla, niçin diğerlerini değil de yalnızca canlıları bileşik nesneler olarak gördüğümüzün cevabı van Inwagen'ın teorisinde makul bir zemine oturmamaktadır.[570] O'Connor ve Merricks'e göre, bileşik bir nesne, parçalarının davranışlarının ötesinde en az bir etkinliğe daha sahip olmalıdır ve bu etkinlik, parçaların davranışlarıyla açıklanamaz olmalıdır.

Van Inwagen ile Merricks'in terkip kriterleri arasındaki farklılığı vurgulamak adına onların terkip düşüncelerini şöyle özetleyebiliriz:

> Van Inwagen: *x*'ler N nesnesini ancak ve ancak N canlıysa terkip ederler.
>
> Merricks: *x*'ler N nesnesini ancak ve ancak N indirgenemeyen nedensel güçlere sahipse terkip ederler.

Yani van Inwagen'a göre terkibin kriteri "canlılık" iken Merricks'e göre ise bu kriter, indirgenemeyen nedensel güçlere sahip olmaktır.

Merricks, indirgenemeyen nedensel güçlerin terkip açısından önemini açıklamak adına, Kim'in aşırı-belirlenim (*overdetermination*) argümanını, farklı bir bağlama taşıyarak kullanır.

---

568 Platon, *Sofist*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 247d-e.

569 Hud Hudson, "Alexander's Dicta and Merricks' Dictum", *Topoi* 22/ (2003), 173–182; Patrick Toner, "On Merricks's Dictum", *Journal of Philosophical Research* 33/ (2008), 293–297.

570 O'Connor - Jacobs, "Emergent Individuals", 554.

Onun terkip meselesine uyguladığı aşırı-belirlenim argümana –ki bu onun makro-nesnelerin çoğunu yok saymak için kullandığı temel argümandır– değinmek yerinde olacaktır. Merricks'e göre, makro-nesnenin indirgenemeyen bir nedensel güce sahip olması, onun nedensel etkilerinin –en azından bazılarının– aşırı-belirlenime yol açmaması anlamına gelir. Bir nesnenin *yalnızca* aşırı-belirleyen olması şu demektir: 20 kg ağırlığında bir masayı ele alın. Bu masanın gerçekten var olmadığını söylediğimizde, ona atfettiğimiz tüm nedensel etkilerin, onu oluşturan parçacıklar tarafından yerine getirildiğini ifade etmiş oluruz. O, yiyecekleri, mumları veya kitapları üzerinde tutar ve bulunduğu yere de belirli bir ağırlık uygular. Tüm bunları sahip olduğu atomlar sayesinde yapmaktadır. Ancak masanın da gerçek olduğunu iddia ettiğimizde, onun fazladan ne tür bir nedensel etkide bulunduğu sorgulanabilir bir hale gelir. Bu masa atomlarının dışında da 20 kg ağırlığa sahip midir? Hem atomlarının bir arada zemine uyguladıkları ağırlık hem de masanın kendi ağırlığı 20'şer kg iken niçin masanın ağırlığı 40 kg olmamaktadır? Bu soru tıpkı Nasreddin hocanın, eve getirdiği 2 okka eti kedinin yediğini söyleyen karısına verdiği cevaba benzer. Kediyi tarttıktan sonra 2 okka geldiğini gören hoca, karısına şunu sorar: "Kedi buysa ciğer nerede? Ciğer buysa kedi nerede? Benzer bir soruyu Merricks'in argümanına uygularsak; "Masa buradaysa atomlar nerededir? Atomlar buradaysa masa nerededir?" Eğer hem masa hem de atomlar 20 kg ağırlıktan sorumlu ise ortada –Merricks'in ifadeleriyle– aşırı-belirlenim vardır. Yani aynı nedensel etkinin birden fazla açıklaması bulunmaktadır. Fakat Merricks, aşırı-belirlenimin mümkün olsa bile içinde yaşadığımız evrende olmadığını iddia etmektedir. Aksi takdirde evren, var olan ama hiçbir nedensel etkiye sahip olmayan epifenomenal nesnelerle dolup taşardı. Dolayısıyla bir nedensel etkinin –istisnai durumlar dışında– yalnızca bir nedeni bulunmalıdır. Buna aşırı-belirlenim argümanı diyelim. Merricks'e göre aşırı-belirlenim argümanı, makro-nesnelerin ontolojimizde boşuna yer işgal ettiğine işaret etmektedir. Masaları ontolojimizden sildiğimiz takdirde ise bu tür problemlerden kurtuluruz.[571]

Eğer gerçekten de parçalarının etkinliğinden ibaret olmayan davranışlar sergileyebilen nesneler varsa, onların gerçekten var olduğu kabul edilmelidir. Zira bu nedensel etkinin sebebi kendi başlarına parçalar olmadığı için onun asıl sebebi olan bileşik nesneyi de varlık listemize dâhil etmemiz gerekir. Aksi halde, mevcut bazı varlıkları ontolojimize katmayarak onları yok saymış oluruz.

Var olmanın ölçütünü "fazladan nedensel etkilere sahip olmak" şeklinde belirleyen Merricks ve O'Connor'ın görüşü, bu açıdan van Inwagen'ın animalizminden farklıdır. Zira

[571] Merricks, *Objects and Persons*, 57–59.

onlara göre her canlı değil, yalnızca, fazladan nedensel güçlere sahip olan şeyler gerçek anlamda mevcuttur.

Pekâlâ, bir bileşik nesne kendisini oluşturan parçaların nedensel güçlerinden farklı bir etkide bulunabilir mi? Maddeye bağlı olarak ortaya çıkan ama tümüyle madde tarafından belirlenmeyen nitelikler olabilir mi? Diğer bir ifadeyle bileşik nesne, parçalarından fazlasını yapabilir mi? Merricks ve O'Connor'ın bu soruya cevapları, zihinsel nedenleme ve fenomenal bilincin tabiatı meselesiyle yakından alakalıdır. Eğer bileşik nesnenin kendine özgü bazı nitelikleri varsa (fenomenal bilinç gibi) ve bunlar yalnızca organizmanın parçalarının etkinliklerinden ibaret şeyler değilse –yani onlara indirgenemiyorsa– bu durumda bileşik nesnenin fazladan etkinliklerinden bahsedebilmek mümkün hale gelir.[572] Bu tür bir iddiayı O'Connor'ın zuhurculuğunda görmüştük. Hatırlanacağı üzere onun zuhurcu anlayışında bileşik nesneler –örneğin, fenomenal bilinç sahibi canlılar– yalnızca parçalar arasındaki etkileşimle açıklanamayan zuhursal niteliklere sahipti. Parçaların davranışlarına indirgenemeyen bu yeni nitelikleri O'Connor, yapısal olmayan nitelikler olarak adlandırıyordu. Benzer şekilde Merricks'e göre de bilinç, parçaların bir araya gelerek ortaya çıkardıkları yapısal bir nitelik olmaktan fazlasıdır.[573] Aynı zamanda o, ortaya çıktığında farklı nedensel güçler uygulama potansiyeline de sahiptir. Böylelikle, Merricks ve O'Connor'a göre, bu tür zihinsel nitelikler bir kez ortaya çıktığında, yeni bir varlığın meydana gelişinden bahsetmek de mümkün hale gelir. Ortaya çıkan bu varlık, sahip olduğu bilinç sayesinde, bileşenlerinden fazlasını yapabilir. Diğer bir ifadeyle, bilinçli varlıklar, bilinçsiz olanlardan farklı bir işleyişe sahiptir.

Zihinsel nedenleme bağlamında Merricks ve O'Connor, tüm zihinsel niteliklerin fiziksel nitelikler tarafından belirlendiğini öne süren üstbağlanma tezini reddeder.[574] Çünkü maddeyi, kişiye ya da faile (*agent*) ait tüm zihinsel niteliklerin belirleyicisi konumuna getiren bu tez, onlara göre özgür iradeye yer bırakmamaktadır. Oysa bir şeyin *indirgenemez* nedensel güçlerinden bahsedebilmek, onların fiziksel dünya tarafından tümüyle belirlenmemiş olmasını gerektirir. Diğer bir ifadeyle, maddeden zuhur eden nedensel güçler, tümüyle madde veya başka herhangi bir şey tarafından belirleniyorsa, onun güçleri indirgenemez değildir. Bu nokta, O'Connor ve Merricks'in van Inwagen'dan ayrıldığı yerlerden biridir. Zira hatırlanacağı üzere van Inwagen, üstbağlanma tezini yani zihinsel niteliklerin tümüyle maddi niteliklere bağıl olarak değiştiğini ve biri değişmeden diğerinin de değişmeyeceğini kabul etmekteydi.

---

[572] Trenton Merricks, "Precis of Objects and Person", *Philosophy and Phenomenological Research* 67/3 (2003), 88–89.
[573] Merricks, *Objects and Persons*, 94.
[574] Merricks, "Precis of Objects and Person", 88–89.

Merricks'e göre, üstbağlanma tezinin reddi, muğlaklık meselesinde de oldukça avantajlı bir durum oluşturmaktadır. Zuhurcu animalizm açısından bir şeyin hangi noktadan sonra canlılık kazandığı meselesi tartışılabilir olsa da bir nesnenin yeni nedensel güçler kazandığı bir gerçektir. En azından zuhursal varlık, evrenin gidişatında gerçek bir değişime yol açtığından, ortada bir değişim söz konusudur. Bu bağlamda bir bileşik varlığın ortaya çıktığı veya kaybolduğu her an, evrenin nedensel akışında bir değişiklik gerçekleşir. Örneğin, atomları birer birer çekilip alınan Davut heykeli örneğindeki gibi, bir insandan atomlarını birer birer çekmeyi sürdürdüğünüzde, insanın ortadan kaybolacağı belirgin bir an bulunmaktadır. Merricks bunu bir devenin sırtına birer birer yüklenen ot tanelerinin, son bir taneden sonra devenin belini kırmasına benzetir. Devenin belinin kırılmasını muğlak olmayan bir olay gibi düşünürsek (böyle varsayalım) kişinin var oluşu ya da yok oluşu da bunun gibi belirgin bir tarzda gerçekleşir. Devenin belini son bir ot tanesi kırdığı gibi kişiyi de bir atom yok edebilir ve burada bir muğlaklık bulunmamaktadır.[575]

Burada itiraz edilebilecek hususlardan biri, bileşik nesnenin yani mikro parçacıkların oluşturduğu makro yapının gerçekten de parçalarından farklı bir etkiye sahip olup olmadığıdır. Zira makro yapıların parçalarından fazla bir nedensel güç uyguladığı fikri günümüz fiziği açısından oldukça problemli bir iddiadır. Zihin felsefesi ve özgür irade konularındaki temel tartışmalardan biri, zihinsel nedenleme (*mental causation*) meselesidir. Zihinsel nedenleme, mevcut fizik anlayışı açısından bazı problemlere yol açar. Bu problemin bir kısmını O'Connor'ın görüşünü incelerken ele almıştık. Burada biraz daha üzerinde durabiliriz. Güncel fiziğin temelini oluşturan nedensel kapalılık prensibi, evrende, fiziğin işaret etmiş olduğu parçacıkların sahip olduğu nedensel güçler dışında bir nedensel etkinin imkanını dışarıda bırakır. Bu nedenle, evrende belirli bir işleyişe ve yörüngeye sahip parçacıkların dışında, bu parçacıkların oluşturduğu bazı makro nesnelerin de kendine özgü güçlerinin olması fikri söz konuşu prensiple çelişir gözükmektedir. Kendi içerisinde kapalı olan bir evrende, parçacıkların bir araya gelerek yeni güçler ve etkiler oluşturması kapalılık ilkesine aykırıdır.

Bu ilkeyle ilgili bir tartışmaya ve zihinsel nedenlemenin önemine ilişkin bazı açıklamalara daha önce yer verdiğim için bu konuya tekrar girmeyeceğim. Yine de fiziksel kapalılık gibi itirazlara rağmen Merricks'in düşüncesi en azından kendi içerisinde tutarlı bir bütünlük arz eder. Zihinsel nedenlemeyi bütünüyle etkisiz olarak görmek istemediğimiz takdirde ve arzularımızın, isteklerimizin ve diğer zihinsel durumlarımızın da bazı etkilerinin

[575] Merricks, *Objects and Persons*, 126–129.

olması gerektiğini düşündüğümüzde ise Merricks'in insan tasavvuru daha makul gözükmeye başlayacaktır.

Bu teoride tartışmalı olarak görünebilecek diğer bir husus ise bilincin tabiatıyla alakalıdır. Günümüzde birçok felsefeci fenomenal bilincin göründüğünden yani tecrübe edildiğinden çok daha farklı olduğunu iddia eder. Onlara göre bilinç, aslında birtakım maddi süreçlerden fazlası değildir. Bilincin bedensel süreçlerin içinde, dışında ya da her ikisinin belirli bir şekilde etkileşiminde olduğunu ileri süren birçok farklı bilinç kuramı mevcuttur. Merricks ise daha sağduyuya yakın bir görüş olan, zihinsel nitelikleri göründüğü haliyle gerçek kabul eden nitelik düalizmini benimser. Bu düşünceye göre zihinsel nitelikler, tıpkı O'Connor'ın görüşünde olduğu gibi, maddi bir varlığa ait nitelikler olmakla birlikte, maddi nitelikler değildir. Zihinsel niteliklerin en bariz özelliği, ona göre, fenomenal tabiatlarıdır. Yani zihinsel niteliklerin, öznel deneyime konu olan ve o deneyimi yaşamak gibi bir hissi barındıran yönleri vardır. Onlar, yalnızca nedensel etkisi olmayan birer epifenomen değil, kendilerine özgü nedensel güçlere sahip olan fenomenlerdir.

Yeni bir nedensel güce sahip olmak, Merricks'e göre bir 'ya var ya yok', diğer bir ifadeyle 'ya hep ya hiç' meselesidir. Yani bir şeyin nedensel gücü ya vardır ya da yoktur. İkisi arasında bir durum söz konusu değildir. Bu nedenle ona göre bileşik nesnelerin var olup olmadıkları sorusu, muğlaklık içermez. Onlar eğer parçalarının toplamından fazla bir nedensel güce sahipse vardır, değilse yoktur. Oysa van Inwagen'ın, bileşikliği canlı olmaya bağlayan cevabı, bir tür muğlaklık içermekte ve canlının var oluş eşiğini belirleyememektedir. Yani atomlarını birer birer çıkarmaya başladığınız bir canlının hangi noktada yokluğa karıştığı belirlenemez. Zira nokta atışı bir şekilde böyle bir belirlemeyi yapmak, tabiattaki muğlaklıktan ötürü mümkün değildir. Fakat Merricks'e göre, bileşik nesneden her bir atom eksildiğinde, "Orada bir bileşik nesne var mı?" sorusunun kesin bir cevabı bulunur. Çünkü nedensel güçlerin ve bilinç fenomeninin varlığı kesin bir şekilde belirlenebilen bir sorudur. Bunu biz belirleyemiyor olsaydık bile, Tanrı gibi her şeyi bilen bir varlığın ya da Laplace'ın cini olarak bilinen her şeyi bilen bir varlığın bunu tespit etmesi mümkündür. Zira evrende gerçek anlamda bir güç veya bir fenomen, en azından potansiyel olarak mevcuttur ve bunu biz tespit edememiş olsak bile bu evrenle alakalı bir gerçekliktir.

Kişi Nedir?

Van Inwagen'ın görüşüyle olan bu farklılıklarına rağmen Merricks, kişinin ne olduğu sorusunu, onun bir canlı ya da organizma olduğu şeklinde yanıtlar. Her ne kadar, kişinin ya da bileşik bir nesnenin varlığı, onun indirgenemeyen nedensel güçlere sahip olmasıyla alakalı olsa

bile insan, bu gücün sahibi olan bileşik nesne –Merricks'e göre– organizmadır. Zira, ortada indirgenemeyen nedensel güçlerin var olduğu söylendiğinde ortaya çıkan soru, bu güce sahip olan şeyin ne olduğu şeklindedir. Merricks'in buna cevabı ise buna sahip olanın canlı olduğu şeklindedir. Onun bir animalist olarak değerlendirilmesinin sebebinin de bu olduğu söylenebilir.[576] Zira animalizm, insanın en temelde bir canlı olduğu görüşüdür ve bu bakımdan Merricks'in görüşü de bu kategoriye uyuyor gözükmektedir. Fakat yine de van Inwagen gibi animalistlerden farklı olarak Merricks, tüm canlıları bileşik birer varlık olarak değerlendirmemektedir. Ona göre mevcut canlılar, yalnızca bilinç veya zuhursal nitelik sahibi olan canlılardır. Hatta bir insan, örneğin bitkisel hayata girerek bu tür niteliklerini geri dönülmez bir şekilde yitirdiğinde, artık bileşik varlık statüsünü kaybetmektedir. Diğer taraftan bilinçsiz olmakla birlikte canlı olduğunu düşündüğümüz bitkiler, Merricks'e göre mevcut değildir. Dolayısıyla, insan en temelde canlı varlık olma niteliğine sahip olsa bile, Merricks'e göre o, zuhursal niteliklere sahip bir canlı varlıktır. Böyle bir ayrım ise animalizm açısından önemli bir farklılık gibi gözükmektedir. Bu nedenle onun görüşü, burada, zuhurcu animalizm başlığı altında ele alındı.

O'Connor ise insanın ne olduğu sorusuna cevaben, onun, zuhursal nitelikler ve bu nitelikleri ortaya çıkaran bileşimin toplamı olduğunu ifade ediyordu. Bu bağlamda Merricks'in görüşü biraz daha animalizme yakın gözükse bile içerik bakımından O'Connor ve Merricks'in düşünceleri pek de farklı durmamaktadır. Zira her ikisi de insanı zuhursal niteliklerin sahibi olan bileşik varlık olarak konumlandırmakta, bitkileri ve bilinçsiz bazı hayvan türlerini bileşik nesne olarak görmemekte ve yeni nedensel güçlerini yitiren varlıkların bileşik nesne statüsünü yitirdiğini düşünmektedir. Bu bağlamda zuhurcu animalizmin, söylemler kısmen farklı olsa da içerik olarak zuhurcu bireycilikle hemen hemen aynı şeyleri iddia ettiğini düşünülebilir. Yine de bu görüşün bir animalist olarak değerlendirilmesi de ciddi bir yanlış olmayacaktır. Ancak burada ele alınan görüşlerin birbirine yakınlıkları açısından değerlendirildiği takdirde ise bu görüşün zuhurcu bireycilikle daha yakın olduğu kanaati ağırlık kazanmaktadır.

Şimdi, Merricks'in düşüncesine yöneltilen eleştiriler bağlamında bu görüşün diğer görüşlerle olan farklarını daha yakından inceleyebiliriz.

[576] Her ne kadar O'Connor da kişinin bir canlı organizmaya referansta bulunduğunu ifade etse de o, aynı zamanda, kişinin bilinç kapasitesine sahip bir varlık olduğunu vurgulayarak kendi görüşünü zuhurcu bireycilik olarak isimlendirir. Onun ifadeleriyle insan kişileri, "bilen özne ve fail olan biyolojik organizmalardır …" O'Connor - Jacobs, "Emergent Individuals", 367.

5.1. Zuhurcu Animalizme Eleştiriler

Merricks'in görüşüne yöneltilebilecek en temel eleştiri, tıpkı O'Connor'ın zuhurcu bireyciliğinde olduğu gibi, onun teorisinin hem nitelik düalizmine hem de zihinsel niteliklerin nedensel etkiye sahip olduğu düşüncesine fazla bağlı olmasına yöneliktir. Bu iki iddianın herhangi birinin yanlışlığı durumunda Merricks'in teorisi de çökecektir. Zira bu ikisi, ona göre özel terkip sorusuna verilen cevabın sacayaklarıdır. Bunlar olmaksızın, Merricks'in kriterleri bağlamında, herhangi bir bileşik nesnenin varlığından söz edilemeyecek ve onun teorisi hiçbir bileşik nesnenin olmadığını varsayan nihilizme doğru kayacaktır.

Diğer taraftan van Inwagen veya Olson gibi animalistlerin düşünceleri ise bu tür varsayımlardan bağımsız bir şekilde vardır. Onlara göre canlılık olayı, herhangi bir şekilde *indirgenemeyen* fazladan nedensel güçler veya parçacıklarda gözlemlenecek bir davranış değişikliği gerektirmez. Dahası nitelik düalizmi gibi hususlar da animalizm için gerekli bir düşünce değildir. Elbette ki animalizm bunlarla birlikte de savunulabilir ama bunlar animalizmin zorunlu bir getirisi değildir.

Yine de bu durumun bir avantaj mı yoksa dezavantaj mı olduğu meselesi bakış açısına göre değişebilmektedir. O'Connor ve Merricks gibi zuhurcular, bu tür yeni ve indirgenemez nedensel güçlerin varlığının önemli metafizik meselelerde çözüm sunduğunu düşünürler. Bunlardan biri daha önce de değindiğimiz muğlaklık meselesiydi. Yine diğer bir mesele de özgür iradedir. Merricks ve O'Connor, insanın sahip olduğu özgür iradenin yalnızca basit parçacıkların etkileşiminden ibaret olmayıp, onun bu parçacıkların sergiledikleri davranışta bir farklılığa yol açması gerektiğini iddia ederler. Yani insanın davranışları, onların bileşenlerinin davranışları tarafından belirlenmiş değildir.[577] Onların benimsemiş oldukları libertaryen[578] özgürlük anlayışı, özgür eylemlerin tabiat yasaları veya başka şeyler tarafından önceden belirlenmiş olmasının, özgürlüğü ortadan kaldırdığı iddiasını taşır. Benzer şekilde van Inwagen da libertaryen bir anlayış benimsiyor olsa da o, kendi materyalist teorisinden bu özgürlüğün nasıl çıktığı sorusunu cevapsız bırakır. Ancak O'Connor ve Merricks, bu tür bir özgürlüğün imkânını, ortaya koydukları insan anlayışları bağlamında temellendirmeye çalışırlar. Dolayısıyla evrendeki bileşik nesnelerin, bileşenleriyle açıklanamayan türde nedensel güçleri olduğu iddiası günümüz bilimi açısından kabul edilmesi güç bir iddia gibi gözükse de bu tür

[577] Trenton Merricks, "Against the Doctrine of Microphysical Supervenience", *Mind* 107/425 (1998), 59–71.
[578] Bir eylemin özgür olabilmesi için belirlenimin (*determinism*) olmaması ve o eylemin önceden belirlenmemiş olmasını gerekli gören özgürlük anlayışı. Diğer taraftan bağdaşırcılık gibi anlayışlar determinizm olsa da özgür olabileceğimizi savunurlar.

görüşleri savunanlar, onun metafizik açılardan bazı avantajları olduğunu düşünürler –muğlaklık meselesinde olduğu gibi.

Merricks'e göre hem bileşiğin hem de parçaların aynı şeye neden olmasının önemli bir problem olduğu ifade edilmişti. Aşırı-belirlenim argümanı, şeylerin birden fazla nedeninin olmasının önünü tıkıyordu. Cian Dorr bu noktada şunu sorar: Diyelim ki hem kişinin kendisi –geçmişte aldığı diyete veya yemeye ilişkin kararlar dolayısıyla– hem de kişiyi oluşturan atomlar, organizmanın 75 kg olmasına neden olsun. Bu durumda organizmanın 75 kg oluşu aşırı-belirlenmiştir.[579] Merricks ise bu probleme karşı, kişinin doğrudan bir şekilde fiziksel etkilerde bulunabildiğini reddeder. Kişinin fiziksel bir etkide bulunabilmesi ancak dolaylı bir şekilde olabilir. O, cama doğru atlayarak kendisini oluşturan atomların bir camı kırmasını sağlayabilir. Fakat kendisi, bedenine (daha doğrusu bedenvari yapıya) fazladan bir ağırlık katmaz. Ben bir eylemin gerçekleşmesine ancak zihinsel niteliklerim sayesinde katkıda bulunabilirim. Böylelikle de o eylemin bir nedeni olurum. Fakat hiçbir zaman o eylemin doğrudan bir fiziksel nedeni olamam.[580]

Dorr'un diğer bir itirazı ise Merricks'in teorisinde kişilerin görünmez olduğu şeklindedir. Çünkü gördüğümüz şey, kişilerin kendileri değil, atomların neden olduğu bir görüntüdür. Oysa sağ-duyu bize birini gördüğümüzde onun kendisini gördüğümüzü söyler. Ayrıca Merricks'in düalizme yönelttiği itirazlardan birinin de düalizme göre sevdiklerimizi göremediğimiz olduğu düşünüldüğünde, bu argüman daha güçlü bir konum elde eder. Fakat Merricks'in bu itiraza cevabı, kişilerin görünebildiği şeklindedir. Ona göre, kişinin görünmesi, kendisini oluşturan atomların nasıl bir görüntüye sahip olduğuyla alakalı bir etkiye sahip olması anlamına gelmektedir. Merricks'in ifadeleriyle:

> Her birimizin kendi oluşturucu atomlarını görsel deneyime neden olmaları yönünde etkilediği fikri garip görünebilir. Bununla kastettiğim şey sadece şu: Her birimiz atomlarımızın belirli bir şekilde dağılımına neden oluruz ki bu da söz konusu atomların ne tür bir görsel deneyime neden oldukları üzerinde etkilidir. (Örneğin, kasıtlı bir şekilde elimi kaldırmam, atomlarımın, karşınızda elini kaldırmış bir adam görsel tecrübesine sahip olmanıza neden oluşunun sebebidir. Atomik parçalarımın belirli görsel tecrübelere neden oluşu açısından ben, nedensel olarak etkisiz değilim…)[581]

---

[579] Cian Dorr, "Merricks on the Existence of Human Organisms", *Philosophy and Phenomenological Research* 67/3 (2003), 716–717.
[580] Trenton Merricks, "Replies to Lowe, Dorr, and Sider", *Philosophy and Phenomenological Research* 67/3 (2003), 735–736.
[581] Merricks, "Replies to Lowe, Dorr, and Sider", 737.

Bu noktada şu sorulabilir: Aynı açıklamayı niçin düalist de yapamasın? Yani bir düalist de ruhun, yönettiği bedenin atomlarının yol açtığı görsel tecrübeler üzerinde nedensel etkileri olduğunu rahatlıkla söyleyebilir. Bu açıdan düşünüldüğünde, Merricks'in teorisinde de görünemeyen bir kişinin, yalnızca yol açtığı etkiler üzerinden yakalanmaya çalışılması gibi bir durum söz konusu olmayacak mıdır? Merricks bu itirazı reddetse bile, kişinin, en fazla atomlarının görünüşü üzerindeki etkisi ölçüsünde görünebilir olduğunu söylüyor gözükmektedir.[582] Böyle bir açıklama ise pek de makul gözükmemektedir.

Belki de böyle bir problemin en başta ortaya çıkış sebebinin aşırı-belirlenim argümanı olduğu söylenebilir. Beni oluşturan atomlarımın kendi başlarına bazı şeylere neden olabilmesi, bu şeye yalnızca onların neden olduğu ve burada benim bir etkimin olmadığını ifade eder mi? Sider'ın da ifade ettiği gibi, "aşırı-belirlenimle ilgili bu kadar kötü olan nedir?"[583] Belki de aşırı-belirlenim o kadar da kötü bir şey değildir. Özellikle de aksini düşünmek bizi görünmez bir varlık –ya da dolaylı olarak görünür bir varlık– haline getiriyorsa. Normalde biz, hem bir masanın hem de onun parçalarının toplamının 20 kg geldiğini söylemek isteriz. Ya da camı kıran beyzbol topu hakkında hem "top camı kırdı" ifadesini hem de "topun parçaları birlikte hareket ederek camı kırdı" ifadesini kullanabiliriz. Sider'a göre her iki ifade de doğrudur.[584] Bu gerekçeyle, Sider gibi felsefeciler aşırı-belirlenimin bir problem oluşturmadığını düşünürler. Onlara göre aşırı-belirlenim, bir teoriden vazgeçmek için iyi bir gerekçe değildir. Aynı yerde birden çok nesne olabilir ve bunların her biri bir bakıma aynı şeyin nedeni olabilir. Fakat bu bir sorun olmayabilir.

Yine de Merricks, sıradan nesneler hakkında aşırı-belirlenim bir sorun olduğu noktasında ısrar edebilir. Bununla birlikte, yalnızca zuhur eden nesnelerle ilgili sınırlı bir aşırı-belirlenim kabul ederek sorundan kaçabilir. Zuhursal nesneler, atomlarından farklı güçler uygulayabiliyor olsalar bile bu durum, onların yalnızca atomlarından farklı etkiler ortaya çıkarması gerektiği anlamına gelmez. Belki de onlar, atomlarının etkilerinin yanı sıra onlardan farklı nedensel güçler uygulayabiliyordur. Şu hâlde insanlar ya da organizmalar, bileşenlerinin sahip olduğu nedensel güçlerin yanı sıra zuhursal güçlere de sahip olabilir. Öyleyse insanların ve kendilerini oluşturan bileşenlerin ortaya çıkardığı tek bir görüntü olabilir. Tersten ifade edersek, bir insan görüntüsünün iki ayrı sebebi olabilir: Bileşik bir nesne olarak insan ve onun bileşenleri. Burada bir şeyin iki ayrı nedeninin olması aşırı-belirlenime işaret etse de zuhurun

---

[582] Merricks, "Replies to Lowe, Dorr, and Sider", 737.
[583] Theodore Sider, "What's so Bad about Overdetermination?", *Philosophy and Phenomenological Research* 67/3 (2003), 719.
[584] Sider, "What's so Bad about Overdetermination?", 719–726.

aşırı-belirlenime yol açabilmesi bir istisna olarak görüldüğünde, bu durum bir problem oluşturmayacaktır.

Böyle bir cevabın *ad hoc* yani yalnızca karşılaşılan bir problemi çözmek için teoride yapılan bir değişiklik olduğu şeklinde itiraz edilebilirse de bunun, gerçekten *ad hoc* olup olmadığı tartışmaya açık olacaktır. Özellikle de zuhursal nesnelerin diğer nesnelerden farklı olarak kendi başına bir varlık olmayıp bileşenler tarafından oluşturulan bir şey olduğu düşünüldüğünde, onların paylaştığı bazı nedensel etkilerin olduğu ifade edilebilir.

Hatırlanacağı üzere zuhurcu animalizmle ilgili olarak onun, animalizmden ziyade zuhurculuğa benzer gözüktüğünü ifade etmiştim. Dolayısıyla zuhurculuk için öngörülebilecek problemler, zuhurcu animalizm için de aynıyla geçerli olacaktır. Bu bağlamda zuhurculuğun en büyük sorunu, onun yeterli empirik veriden yoksun oluşuydu. Fakat tekrara düşmemek adına, bu sorunun zuhurcu animalizm için de geçerli olduğunu ifade etmek yeterli olacaktır.

6. Materyalist Hilomorfizm

Teistler arasında pek çok farklı hilomorfist görüş mevcut olmakla birlikte bunların çoğu, temelde düalist bir çerçeve çizer. Zira onlara göre kişi, bedensel tüm maddi unsurlarından arındığı halde var olabilir. Örneğin, Brian Leftow gibi –Aquinas'ın izinden giden– hilomorfistler, kendi görüşünü monist/tekçi olarak değerlendirse de insanın, ölümünden sonra da yaşamını sürdüren gayri-maddi bir kısmının olduğunu iddia ederler.[585] Ancak hem maddi olmadığını hem de bir cevher olmadığını iddia ettikleri bu şeyin, nasıl düalist değil de monist kalabildiğini anlamak oldukça güçtür. Bu sebeple, onların teorilerine burada yer vermeyerek gerçekten maddeci bir hilomorfist görüşe odaklanacağım. Ele alacağım bu düşünce, şimdiye kadar yazdığı eserlerin hemen hepsini de hilomorfizm ekseninde kaleme almış olan William Jaworski'nin hilomorfist görüşü olacaktır.

Hilomorfizm, Newton öncesi Aristocu evren anlayışının izlerini taşıması bakımından daha önce incelediğimiz görüşlerden temel bir açıdan ayrılır. Bu sebeple, öncelikle Aristocu evren anlayışından kısaca bahsedebiliriz.

Aristo'ya göre maddi bir nesnenin varlığı, onun sahip olduğu cevhersel forma (*substantial form*) bağlıydı. Çünkü ona göre çevremizde görüp görebileceğimiz tüm nesneler form ve maddeden oluşuyordu. Onun bu görüşü Yunanca *hylē* (ὕλη – madde) ve *morphē* (μορφή – form) kavramlarının birleşimiyle *hylemorphism* veya *hylomorphism* (madde-formculuk) olarak isimlendirilir. Burada Türkçe okunuşuna binaen hilomorfizm kelimesini kullanacağım. Kökleri Aristo'ya dayanan bu görüş, orta çağda da sıklıkla tartışılmış; el-Fārābī, İbn Sīnā ve Aquinas gibi önemli düşünürler tarafından benimsenmiştir.[586] Hilomorfizme göre maddi her tikel varlık bu iki şeyden yani madde ve formdan oluşur. Buradaki form, yalnızca görsel bir şekil ya da biçim anlamında olmayıp, nesnenin sahip olduğu güçleri de ona sağlayan yapısal özelliklerini de içermektedir. Dolayısıyla, hilomorfizme göre bir maddi varlığın ortaya çıkmasının ölçütü, nesnelerin sahip oldukları form ya da *yapı*dır (*structure*).[587] Diğer bir ifadeyle, hilomorfizmin bileşik nesnelerin neye göre oluştuğunu sorgulayan 'özel terkip sorusu'na cevabı bu yapılardır. Jaworski'nin aktarımıyla hilomorfizm:

> Tikellerin/bireylerin, çeşitli yollarla yapılanmış veya organize olmuş maddelerden oluştuğunu iddia eder. Siz ve ben yalnızca fiziksel maddelerin toplamından ibaret

---

[585] Brian Leftow, "Souls Dipped in Dust", *Soul, Body, and Survival*, ed. Kevin Corcoran (Ithaca; London: Cornell University Press, 2001), 136–138.
[586] Rea, *Metaphysics: The Basics*, 132.
[587] Jaworski, *Structure and the Metaphysics of Mind*, 104–105; Rea, *Metaphysics: The Basics*, 141–144.

> değiliz; biz, belirli organizasyon ve yapıdaki fiziksel parçacıkların toplamıyız. Bu yapı temel bir ontolojik ve açıklayıcı ilkedir.[588]

Hilomorfik yapıların önemi, onların, her şeyin kurucu öğesi olmasıdır. Her iki nesne arasındaki farkın sebebi, hilomorfizme göre yine yapıdır. Yapılar bir nesnenin diğerinden ayrılmasını sağlayarak fark oluşturdukları gibi, aynı zamanda nesnenin 'o nesne' olmasını sağlayan şeydir. Bu yönüyle o, ontolojik bir ilkedir ve ortaya çıkan nesneyi, kendisini oluşturan nesnelerden ayırır. Dolayısıyla yapılanmış bir nesne, kendisini oluşturan parçaların belirli bir düzenleniş biçiminden ibaret değildir. Biz insan-kişiler de hilomorfizme göre, maddi dünyanın sakinleri olarak, insanlık statümüzü ve diğer özelliklerimizi sahip olduğumuz yapıya borçluyuzdur. Sahip olduğumuz yapı sayesinde yalnızca fiziksel parçacıklarımızın toplamından ibaret değilizdir. Yapının işlev ve önemini ortaya koymak için Jaworski'nin verdiği örneklerden biri şöyledir: İçinde canlı bir kişinin bulunduğu bir çanta düşünün. Bu çanta dışarıya hiçbir şey sızdırmayacak kadar iyi yalıtılmış ve aynı zamanda üzerinden silindir geçse bile yırtılmayacak kadar sağlam olsun. Bu çantanın üzerine tonlarca yük bindirerek dümdüz hale getirdiğinizi varsayın. Bu ezici işlemin sonunda kişiye ait atomik parçaların tümü hala çantanın içerisinde olsa bile artık orada bir kişi yoktur. Aristocu ifadeyle, madde orada ama form kaybolmuştur. Daha önce orada olan düşünebilme, hissedebilme, konuşabilme, algılayabilme ve canlılık gibi nitelikler de yokluğa karışmıştır. Jaworski'ye göre, bu kaybın temel nedeni, içerideki malzemelerin, kendilerini düzenleyerek insan yapan yapıyı/formu kaybetmesidir. Dolayısıyla bir bireyin insan olması ve sahip olduğu insana özgü nitelikler, kendisini oluşturan malzemelerden ziyade, sahip olduğu yapıyla alakalıdır. Bu sebeple yapı yok olduğunda, yapının sağladığı nitelikler de (düşünme, canlılık vd.) yapıyla birlikte kaybolur. Bu örnekten hareketle Jaworski şunları söyler: "Ezilmeden önce orada bir insanın var olması ve onun sahip olduğu yetiler, organizasyon veya yapı sayesindedir. Yapı, ontolojik olarak temel (*basic*) bir prensiptir: Ortada neler olduğuyla ilgilenir. Ayrıca o açıklayıcı ilksel bir prensiptir: Şeylerin neler yapabileceğiyle ilgilenir."[589] O, yapının temel işlevlerini, şu dört slogan ekseninde özetler:

> *Yapı önemlidir* (*structure matters*); şeylerin özsel olarak ne olduklarını en azından kısmen izah eden (*account*) bir indirgenemez ontolojik ilke olarak görev yapar.
>
> *Yapı bir fark oluşturur*; şeylerin neler yapabileceklerini, sahip oldukları güçleri, en azından kısmen izah eden bir indirgenemez ontolojik ilke olarak görev yapar.

[588] Jaworski, *Philosophy of Mind: A Comprehensive Introduction*, 269.
[589] Jaworski, *Structure and the Metaphysics of Mind*, 9.

> *Yapı hesaba katılır* (*structure counts*); dış dünyayla çoğu etkileşimi karakterize eden madde ve enerjinin içeri ve dışarı dinamik akışı sayesinde bir ve aynı kalan canlı bireyler de dâhil tüm bileşik nesnelerin sürekliliğini açıklar.
>
> *Yapı düşünür/önemser*[590] (*structure minds*); zihinsel fenomenlerin doğal dünya içindeki yerini anlamayı sağlayacak malzemeyi bize temin eder.[591]

Yapı/form, bileşik varlıkların hangi türe niçin ait olduklarını, sahip oldukları güçleri ve onların sürekliliklerini açıkladığı gibi, Jaworski'ye göre, zihin fenomeninin de açıklanışını mümkün kılar. Çantada ezilen kişi örneği bu durumun veciz bir göstergesidir. İçeride aynı parçalar dursa da düşünme ve hissetme gibi tüm yetilerin yitirilmiş olması, bu yetilerin yapıyla alakasını gözler önüne sermektedir. Yapılar, bileşik nesnelerin oluşturucusudur ve bileşik nesnenin parçalarını bir arada tutarak onları düzenler. Ta ki bu nesneler yok olana kadar. Bileşik varlıklar, varlıklarını sahip oldukları yapılara borçlu olduklarından, onları kaybettiklerinde de yok olurlar. Yani yapı, düzenlemekte olduğu bileşik nesnenin özsel niteliğidir.

Bileşik tikel varlıkların nasıl oluştukları kadar önemli bir soru da bunların varlıklarını nasıl devam ettirdikleridir. Bu yeni varlıklar, akıp giden zamana nasıl direnirler? Heraklit gibi filozoflar, sloganlaşan ifadesiyle "aynı nehirde iki kere yıkanılmaz" görüşünü savunmuş ve böyle bir sürekliliğin yanılgı olduğunu iddia etmişlerse de; Aristo ve takipçileri, canlılar gibi bileşik varlıkların, zamansal sürekliliğe sahip olduğunu düşünmüşlerdir.[592] Hilomorfizme göre, zamansal sürekliliğin koşulu, bireyin sahip olduğu formu korumasıdır. Jaworski, bir varlığın meydana gelişini ve zamansal sürekliliğini şöyle açıklar:

> Hilomorfistlere göre, terkip/bileşim (*composition*), ancak ve ancak, birey maddeleri düzenlediğinde meydana gelir. Bileşik bireyler hilomorfik görüşe göre *zuhursal bireyler*dir (*emergent individuals*). Daha önce ortada yokken yapılandırılmış yeni bireylerin ne zaman ortaya çıktıklarını açıklamak için ampirik olarak tarif edilebilir yeterli şartlar vardır. Yapılandırılmış bir birey meydana geldiğinde, o, özsel ve sürekli olarak maddeyi düzenlemekle (*configure*) ilgilenir. Onun düzenlediği maddeler tam olarak kendisini oluşturanlardır. Yaşayan bir birey aynı maddeleri uzun süre düzenleyemez, çünkü bu maddeler sürekli akış halindedir; buna rağmen birey, düzenleme etkinliği sayesinde, tüm bu değişimler boyunca aynı kalır. Çeşitli maddeleri eşzamanlı ve artzamanlı olmak üzere tek bir birey olarak birleştiren de bu etkinliktir.[593]

---

[590] Önemsemek/aldırmak anlamında da kullanılan *mind* kelimesi aynı zamanda zihin anlamına da geldiği için Jaworski kelime oyunu yapmaktadır.
[591] Jaworski, *Structure and the Metaphysics of Mind,* 97.
[592] Arda Denkel, *Nesne ve Özellik*, çev. Celal A. Kanat (İstanbul: Doruk Yayımcılık, 2008), 127.
[593] William Jaworski, "Mind-Body Theories and the Emotions", *The Ontology of Emotions*, ed. Hichem Naar - Fabrice Teroni (New York: Cambridge University Press, 2018), 30.

Sürekli bir değişim içerisinde zamansal özdeşliği sağlayan yapı, durgun bir şey değil, dinamik bir düzenleme etkinliğidir. Nesneye dâhil olan ve ondan ayrılan malzemelerin daimi akışı içerisinde nesnenin sürekliliğini sağlar. İnsan da sahip olduğu yapı sayesinde, sürekli yenilenen hücreleri ve atomlarıyla, aynı insan olarak kalmaya devam etmektedir. Onu zamana karşı muhafaza eden bu etkinlik, sürekli olarak yeni hücreleri veya atomları insan formunda toplar ve dışarı atılan malzemelerin yerini doldurma uğraşına devam eder. Bu yenileme aktivitesi bittiğinde ve insan, formunu/yapısını kaybettiğinde yok olur.

Dinamik yapı anlayışı, Jaworski'nin de belirttiği gibi, van Inwagen'ın özel terkip sorusuna verdiği cevaba önemli ölçüde benzemektedir.[594] Zira van Inwagen'ın canlılığa yüklediği işlevlerle Jaworski'nin yapılara atfettiği görevler hemen hemen aynıdır. Her ikisi de bireyleştirme ve süreklilik sağlama gibi işlevleri yerine getirir. Yine de Jaworski'nin belirttiği üzere, arada bazı temel farklılıklar bulunur. Öncelikle, bireyleştiren yapılar (*individual-making structure*), yalnızca canlılara ait olmak zorunda değildir. Bu sebeple hilomorfizm, canlılar dışındaki bileşik nesneleri de –benimsenen metafizik görüş kapsamında farklı nesneler seçerek– ontolojisine dâhil edebilir. Bu bağlamda Jaworski, van Inwagen'ın elemiş olduğu beyin, kalp ve ciğer gibi organların da varlığını kabul etmektedir.[595]

Hücreler ve organlar da dâhil olmak üzere yapıları ontolojimize kabul etmek gerektiğini ifade eden Jaworski, bunun için ortaya koyduğu gerekçeler bakımından da van Inwagen'dan ayrılır. Ona göre biyoloji, atomların işleyiş tarzına yani kimya ya da fiziğe indirgenemez. Jaworski, biyologlardan yaptığı alıntılarla da bunu göstermeye çalışmaktadır. Onun en çok alıntıladığı metinlerden birine burada yer verebiliriz:

> Biyolojik organizasyon, yapısal düzeylerin hiyerarşisine dayanır. Bu hiyerarşideki her düzey, kendi altındaki düzeyler üzerine kurulur. Her türlü maddenin kimyasal yapıtaşları olan ve en alt düzeyde bulunan atomlar, karmaşık biyolojik moleküller halinde düzenlenirler. Canlılığı kuran moleküllerin birçoğu organel adı verilen küçük yapıların içinde bir araya gelirler... Bir hayvan ya da bitki olarak tanıdığımız organizma, tek tek hücrelerin rasgele bir araya toplanmış hali olmayıp, işbirliği içinde olan çok sayıdaki hücrenin oluşturduğu birlikteliktir…
>
> Biyolojik düzenin hiyerarşisinde üst basamaklara doğru çıkıldıkça, daha basit organizasyon düzeylerinde bulunmayan yeni özellikler kendini gösterir. Örneğin, bir protein molekülü, kendini oluşturan atomların hiçbirinde bulunmayan niteliklere sahiptir. Hücre ise, bir molekül çuvalı olmanın çok daha ötesindedir. Eğer insan beyninin karmaşık organizasyonu kafadaki yaralanma sonucu bozulursa, bütün

[594] Jaworski, *Structure and the Metaphysics of Mind,* 104.
[595] Jaworski, *Structure and the Metaphysics of Mind,* 108–109.

kısımları halen var olduğu halde, bu organın doğru biçimde işlev görmesi kesilir. Bir organizma kendini oluşturan kısımların toplamından çok daha üstün olan, canlı bir bütündür.[596]

Bilimsel açıklama yalnızca, fiziğin öngördüğü enerji ve parçacıklar ile bunların dağılımlarıyla sınırlanamaz. Evrendeki tüm bilgi en nihayetinde, parçaların organize davranışından ibaret değildir. Böyle bir anlatım, makro-yapılara ilişkin bazı olguları açıkta bırakacaktır. Neil Campbell'ın ifadeleriyle, "Bir canlı sistemi parçalamak, onunla ilgili olguları anlamlı bir biçimde açıklamayı engeller."[597] Dolayısıyla parçaların açıklayamadığı, bütüne ait olan bazı olgular mevcuttur. Hilomorfizme göre bütüne ait olgular, yapı sayesinde açıklanır.

Bütünün parçalarının kollektif davranışlarına indirgenemeyen bazı niteliklere ve güçlere sahip oluşu, Jaworski'nin hilomorfizmini anlamak açısından oldukça önemlidir. Onun teorisinde yapılar, bileşik nesnelerin varlığa gelişine neden olduğu gibi, onların yeni davranışlarını ve nedensel güçlerini de açıklar. Zira bileşik nesneler, epifenomenal varlıklar olmayıp kendilerine özgü nedensel güçlere sahiptir. Bileşik nesnelerin epifenomenal olmamalarının önemli bir getirisi –Merricks'in teorisi bağlamında değinildiği gibi– muğlaklığı ortadan kaldırmasıdır. Jaworski, yeni güçlerin meydana gelişinin belirgin bir etki oluşturması nedeniyle, muğlaklığı ortadan kaldırdığını iddia eder. Bu bağlamda o, nedensel güçlerin varlıklarının –Merricks'in örneğindeki– devenin belini kıran son saman tanesi gibi belirgin olduğunu belirtir.[598]

Burada dikkat edilmesi gereken husus, hilomorfizme göre yapılar, her ne kadar belirli bir organizasyonun ardından ortaya çıksalar da bu organizasyonun ortaya çıkardığı veya neden olduğu bir şey olmadıklarıdır. Bu yönüyle o, zuhurculuktan ayrılır. Zira hatırlanacağı üzere zuhurculuk, zihnin maddi organizasyon tarafından ortaya çıkarıldığını iddia ediyordu. Jaworski'nin 'üst-düzey fenomenler' olarak da ifade ettiği yapılar; alt-düzeydeki parçaların düzenleniş biçiminden ibarettirler. Jaworski'nin ifadeleriyle, "Hilomorfistlere göre üst-düzey fenomenler, alt-düzey oluşların (*occurence*) yapılanma biçimidir ve yapılar, genellikle, yapılandırdıkları şey tarafından meydana getirilmiş veya üretilmiş değildir. Bir piyanoyu meydana getiren yapı, tahta ve metal parçaları tarafından üretilmemiştir. Daha ziyade o, tahta ve metal parçalarının üzerine dayatılan (empoze edilen – *imposed*) bir şeydir."[599] Yani yapılar, hilomorfizme göre, temel ontolojik ilkeler olup, alt-düzey (*lower-level*) yapı ya da oluşumların

---

[596] Neil A. Campbell - Jane B. Reece, *Biyoloji*, çev. Ertunç Gündüz - İsmail Türkan (Ankara: Palme Yayıncılık, 2010), 2–4.
[597] Campbell - Reece, *Biyoloji*, 4.
[598] Jaworski, *Structure and the Metaphysics of Mind*, 153–154.
[599] Jaworski, *Structure and the Metaphysics of Mind*, 277.

(*occurence*) düzenleniş biçimlerine karşılık gelirler. Bu yönüyle hilomorfizm, zuhurculuktan da ayrılır. Zira hatırlanacağı üzere zuhurcu görüş, hilomorfizmin aksine, üst-düzey fenomenlerin, alt-düzeydeki organizasyon tarafından ortaya çıkarıldığını iddia etmekteydi. Şimdi, hilomorfizmin zihin hakkındaki açıklamalarına bakalım.

Bedenlenmiş Zihin (*Embodied Mind*)

Zihin felsefesi literatüründe zihni ve zihinsel özellikleri diğerlerinden ayırmak adına pek çok farklı tanıma rastlanabilir. Bu noktada yönelimsellik, öznellik, önermesel olma gibi farklı özellikler üzerinden farklı zihin tanımları yapılmıştır. Jaworski'ye göre ise hilomorfistler, zihinsel ve fiziksel nitelikler şeklinde bir ayrıma gitmek zorunda değildir. Zihin de –tıpkı evrenin geri kalanı gibi– yapılarla açıklanabilir ve bu bağlamda zihin ve evrenin geri kalanı arasında önemli bir fark bulunmamaktadır.[600]

Pekâlâ, görme, koklama, duyma, düşünme, hissetme gibi nitelikler, hilomorfizme göre ne anlama gelir? Tüm bunlar, Jaworski'ye göre, bedensel parçalarda bulunan güçlerin organize bir şekilde harekete geçmesiyle alakalıdır. Dolayısıyla, zihinsel olarak nitelediğimiz bu tür olaylar, bedensel parçaların sahip olduğu güçlerle ve bunların organize davranışlarıyla ilgilidir. Jaworski bunu "zihnin bedenlenmesi" veya "bedenlenmiş zihin" olarak isimlendirir.

Bir önceki kısımda bireyleştiren yapılardan bahsedip bileşik nesnelerin var oluşu meselesini hilomorfik açıdan incelemiştik. Ancak zihinsel etkinlikler meselesini anlayabilmek için bir başka yapı türünü daha incelememiz gerekiyor: etkinlik-oluşturan yapılar (*activity-making structures*) –kısaca "etkinlik yapıları". Bu yapılar yeni varlıkların meydana gelişleri (bireyleşmeleri) ile değil, mevcut nesnelerin davranış kalıplarıyla alakalıdır. Bireyleşmiş nesneler, kendilerini oluşturan parçaları kullanarak farklı etkinliklerde bulunurlar. Jaworski'nin ifadeleriyle, "Görsel sistemim benim görme gücümü bedenleştirir; sizin dolaşım sisteminiz oksijenlenmiş kanın çeşitli parçalarınıza taşınma gücünü bedenleştirir; Gabriel'in sinir sistemi, uzuvlarının davranışlarını koordine etme gücünü bedensel hale getirir."[601] Bu tür eylemler, parçaların etkinlik yapılarına uygun olarak bir araya gelişiyle alakalıdır. Bu tür bedenleşmiş güçlerin ortaya çıkması için çoğu zaman çevresel faktörler gerekli olsa da bunlar zorunlu değildir. Jaworski'ye göre, çevresel faktörlerin olmadığı pek çok durumda da kişiler aynı güçlere sahip olabilir. Bir beyzbol topu elimizde olmasa bile, beyzbol topunu fırlatabilme gücünü hala bünyemizde barındırırız.[602]

---

[600] Jaworski, *Structure and the Metaphysics of Mind*, 173–177.
[601] Jaworski, *Structure and the Metaphysics of Mind*, 161.
[602] Jaworski, *Structure and the Metaphysics of Mind*, 161–162.

Dolayısıyla zihinsel özelliklerin de dâhil olduğu eylemler, kişinin öznel niteliklerine gönderme yapmazlar. Onlar, bileşik nesnenin parçalarının kolektif bir şekilde oluşturduğu etkinliklerle alakalıdır. Jaworski'nin ifadeleriyle, "Zihinsel durumlar mahrem mülk değildir; onlar içsel tiyatronun ekranındaki izlenimler ya da 'kafanın içerisinde' şeyler değildir; onlar herkese açık, 'dünyada' şeylerdir."[603] Bu husus, bizi hilomorfizmin fenomenal bilinç hakkındaki çarpıcı bir yönünü sorgulamaya yöneltmektedir. Fenomenal bilinç, yapısal olarak açıklanabilir mi?

Hilomorfizm ve Bilincin Zor Problemi

Hilomorfizme göre hemen her şeyde olduğu gibi zihin de yapılar tarafından açıklanan bir fenomendir. Zihnin yapısallığı meselesini, O'Connor'ın yapısal olmayan nitelikleriyle karşılaştırmak konuyu daha anlaşılır kılabilir. Zuhurculuk görüşünde zihinsel nitelikler bağlamında öne çıkan temel hususlardan biri, onların yapısal olmayışıydı. Zira O'Connor'a göre yapısallık aynı zamanda indirgenebilir olma anlamına geliyordu. Jaworski'ye göre ise yapılar, temel ontolojik ilkelerdir ve indirgenemezler. Bu yönüyle zihinlerin ve zihinsel niteliklerin de indirgenemez olduğu söylenebilir. Fakat zihinlerin pek çok kimse için en önemli boyutu olarak gözüken fenomenal nitelikleri göz önünde bulundurulduğunda, yapıların bu nitelikleri nasıl açıkladığı sorusu açığa çıkar. O'Connor ve diğerlerinin, zihnin yapısal bir fenomen olduğunu reddetmelerinin temel nedeni de yapıların ya da ilişkilerin fenomenal bilinci açıklamasındaki zorluktur. En azından deneyimimize konu olduğu haliyle zihnin fenomenal yönünün, nasıl olup da bir yapıdan ibaret olabileceği –bu yapı indirgenemez olsa bile– açık değildir.

Jaworski ise bu noktada keskin bir cevap vererek, bu tür fenomenal niteliklerin varlığını reddeder. Diğer bir ifadeyle, kualia, ham hisler veya "o olmak nasıl bir şeydir?" hissi Jaworski'ye göre gerçek değildir. Zihinle ilgili yalnızca yapıların gerçekliğinden bahsedilebilir. Jaworski, bu noktada "zor problemi"[604] reddedenler arasında yer alır ve öznel deneyimlerimizin aslında zannettiğimiz gibi yalnızca özneye açık olmadığını ifade eder. Ona göre, kırmızının öznel algısından tutun acı çekmenin veya yarasa olmanın öznel hissi olarak tarif edilen fenomenal bilinç durumlarına kadar tüm zihinsel nitelikler, aslında koordine bir biçimde gerçekleşen fiziksel durumlardan ibarettir. Ona göre zihinsel nitelikler, organizma ve çevre arasındaki belirli davranış kalıplarını ifade eder. Dolayısıyla o, zihinsel nitelikler bağlamında

[603] William Jaworski, "Hylomorphism and Post-Cartesian Philosophy of Mind", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 80/ (2006), 216.
[604] Bilincin zor probleminden (kısaca "zor problem"den) "makineler düşünebilir mi?" başlığı altında bahsedilmişti.

bir nitelik düalizmini reddetmektedir. Evet, indirgenemeyen nitelikler olarak yapılar mevcuttur. Fakat bunlar, fiziksel olmayan şeyler değildirler.[605] Onun ifadeleriyle:

> Bir şeyi piyano yapan yapı, tahta parçaları ve metal parçalar tarafından üretilmiş değildir; daha ziyade o, tahta ve metal üzerine dayatılan bir şeydir. Benzer şekilde hilomorfist de şunu der: Beyinler düşünceleri, hisleri ve fiilleri üretmezler. Daha ziyade bunlar, beyinlerin sahip oldukları güçlerin koordine bir yolla dışavurumudur …[606]

Dolayısıyla zihinsel olaylar dediğimiz şeyler, hilomorfizme göre, sahip olunan bedensel güçlerin belirli bir düzen ve koordinasyonla ortaya çıkışıyla alakalıdır.

Jaworski'nin hilomorfist teorisine göre fenomenal bilinç ya da kualia fiziksel bir çerçevede açıklanması gereken bir fenomendir. Bu bağlamda zuhurcu anlayış ve hatta üstbağlanma (*supervenience*) gibi teoriler de dâhil olmak üzere pek çok teori, fizikalizm için yeterli kriterleri taşımamaktadır. Zira onlar, fiziksel bir evrende, gayri-maddi niteliklerin olabilmesine imkân tanımaktadır. Oysa gerçek bir fizikalist teori, fiziğin ötesinde veya gayri-maddi herhangi bir niteliğe kapı aralamamalıdır. Jaworski'ye göre hilomorfizm de bu türden güçlü bir fizikalizm anlayışıyla uyumludur.[607] Bu bağlamda hilomorfizm, Jaworski'ye göre, zihinleri de tabii evren içerisinde anlamamıza imkân tanır.[608]

Bu noktada, hilomorfizmin, zihinsel durumları davranışlarla özdeşleştiren davranışçılıkla veya işlevsel durumlarla özdeşleştiren işlevselcilikle benzerlik gösterdiği şeklinde bir itirazda bulunulabilir. Bir zamanlar zihne dair oldukça popüler teoriler olan ve zihinsel durumları tümüyle davranışlarla veya birtakım soyut işlevsel çıkarımlarla açıklamaya çalışan davranışçılık ve işlevselcilik gibi teoriler de ciddi eleştirilere maruz kaldılar. Örneğin, davranışçılıkla ilgili en önemli problem, davranışlara dökülemeyen zihinsel hallerin varlığıydı. Davranışsalcılığa yöneltilen bu itiraz 'süper Spartalı' veya 'süper oyuncu' gibi örnekler üzerinden çarpıcı bir şekilde vurgulanmıştır. Savaşta yoğun acılar içinde olmasına rağmen cesurca bağıran bir Spartalı acı çekmiyor mudur? Ya da farklı duyguları öyle hissetmemesine rağmen davranışa dökebilen mükemmel bir aktör, davranışçılığın açıklayamadığı bir vakayı ortaya koyar.

Hilomorfizme göre ise zihinsel durumlar, her ne kadar belirli kalıplarla açıklanıyor olsa bile yalnızca dışarıdan gözlemlenebilir şeyler değildir. Gözlemlenebilir davranışlar yalnızca bu kalıpların bir parçasıdır. Zihinsel bir durum salt davranıştan çok daha fazlasını, mesela çevresel faktörleri ve sinir sisteminin ancak özel ekipmanlar aracılığıyla gözlemlenebilir olan

---

605 Jaworski, "Hylomorphism and Post-Cartesian Philosophy of Mind", 210–212.
606 Jaworski, *Structure and the Metaphysics of Mind*, 277.
607 William Jaworski, "Hylomorphism and the Construct of Consciousness", *Topoi* (2018), 6–7.
608 William Jaworski, "Hylomorphism and the Metaphysics of Structure", *Res Philosophica* 91/2 (2014), 183.

etkinliklerini içerir. Bu bağlamda Jaworski, davranışların her zaman zihinsel süreçleri yansıtmadığını kabul eder ve bunun da yapıların gözlemleyemediğimiz içsel ve çevresel durumlarıyla ilişkili olabileceğini savunur. Hilomorfizme göre, düşünme, hissetme, kasıtlı eylemde bulunma gibi hâller, sinir sisteminin hareketleri gibi gözlemleyemediğimiz pek çok unsur barındırır. Dolayısıyla hilomorfizm her bir zihin durumu için davranışsal bir kalıp bulma çabasına girmek zorunda değildir. Ayrıca hilomorfizme göre yapılar, yalnızca bazı isimlendirmeler değil, ontolojik ilkelerdir. Yani onlar, çok sayıdaki işlevsel veya davranışsal durumun kısaca yeniden ifade edilmesinden ibaret değildir. Onlar indirgenemez gerçekliklerdir. Diğer taraftan işlevselciliğin en önemli kusuru ise, Jaworski'ye göre, keyfî işlevsel ayrımlarda bulunması ve bu ayrımları herhangi bir ontolojik gerçekliğe dayandırmamasıdır. Hilomorfizm, yapıları gerçek kabul ettiğinden, söz konusu ayrımlar keyfî olmayıp ontolojik gerçeklik taşır.[609]

Yine de hilomorfizme karşı şöyle bir itiraz yöneltilebilir. Çok sayıda insan başına gelen talihsiz bir kaza ya da rahatsızlık sonucu hayatının geri kalanını yatalak ve hareketsiz geçirmek durumunda kalır. Ancak bu kişiler, her ne kadar hislerini ve düşüncelerini davranışlarıyla sergileyemiyor olsalar bile, içerik bakımından zengin bir zihinsel yaşama sahip olabilmektedirler. Fakat zihinsel durumların, davranışları ve çevresel faktörleri de içine alan geniş bir yelpazeye uzandığını düşündüğümüz takdirde, bu kişinin zihinsel süreçlerinin oldukça kısıtlı bir hale geldiğini hatta hemen hemen hiçbir zihinsel duruma sahip olmadığını söylememiz gerekiyor gibi gözükür. Oysa durum böyle değildir. Bu kişiler, hareket kabiliyetlerini yitirmeden önce olduğu gibi zihinsel yaşamlarını sürdürebilirler. Baggini böyle bir rahatsızlık geçiren bir tarihçiyle yaptığı ve onun geçirdiği değişimleri şöyle anlatır:

> Judt, 2008 yılında "61 yaşında, sağlıklı, zinde, kendine yetebilen, seyahat eden ve spor yapan" bir adamdı. 18 ay sonra elleri ve ayakları felçli, tekerlekli sandalyeye bağlı, sürekli olarak solunum borusuna bağlı bir plastik maske takmak zorunda olan bir adam oldu… Gazeteci Ed Pilkington'a verdiği röportajda "Kimliğimin özüne indirgenmiş olmamın ne anlama geldiğini bulmaya çalışıyorum" demişti. "Pascal'ın 'düşünen ot' tabiri bu durumu çok iyi anlatıyor." Fiziksel hiçbir şey yapamadığı için Judt'un varlığı giderek daha çok zihin odaklı hale gelmişti … Bunun sonucunda hafızası ciddi şekilde gelişti.[610]

Judt'un hikâyesi, hilomorfizme karşı önemli bir itiraz gibi gözükebilir. İnsanlar, davranışları veya çevresiyle etkileşimi aracılığıyla dışarıya yansıtamadığı türden zihinsel süreçlere sahip olabilirler? Fakat hilomorfizm, bize maddi yapılardan öte, öznel ve kişiye

---

[609] Jaworski, *Structure and the Metaphysics of Mind,* 301–307; William Jaworski, "Hylomorphism and the Mind-Body Problem", *Reckoning with the Tradition,* (2005), 182–185.
[610] Baggini, *Ego Aldatmacası,* 37–38.

mahsus bir zihinsel yaşantının olmadığını ifade etmektedir. Jaworski bu tür itirazlara cevaben, zihinsel durumların, gözlemlediğimiz davranışların ötesinde olan ve özel ekipmanlarımız olmaksızın gözlemleyemediğimiz –sinirsel yapılar– gibi pek çok faktörün de bulunduğunu ifade etmektedir.[611]

Hilomorfizme yönelik diğer bir itiraz ise rüyalar, hayaller ve seraplar gibi dış dünyayla etkileşimin doğru yansıtılmadığı durumlarla alakalıdır. Bir rüya, dış dünyayla nasıl bir etkileşimin göstergesi olabilir? Bu tür vakalar, zihinsel durumların içsel bir yönünün olduğunu göstermez mi? Kişiye özgü ve başkaları tarafından doğrudan gözlemlenmesi mümkün olmayan zihinsel durumların varlığını reddeden hilomorfizm, bu tür vakalara karşı nasıl bir açıklama sağlayabilir? Jaworski bu tür vakaların, zihinsel durumlara karşılık gelen davranış kalıplarının bir parçası olan sinir sisteminin hatalı çalışmasından kaynaklandığını iddia eder. Bu tür durumlarda, dış dünya ile bedenin içsel durumları arasında bir tür yanlış irtibat gerçekleşir ve bir şeyler yanlış gider –örneğin, beyinde bazı nöronlar yanlış ateşlenir. Jaworski'ye göre sanrı ve rüya benzeri olayların açıklaması bu şekildedir.[612]

Bir el kaldırma hareketini düşünelim. Bu hareket, beyindeki nöronların ateşlenmesi, belirli kas kasılmaları, sinirlerin hareketi gibi pek çok farklı olayı içerisinde barındırır. Fakat aynı hareket, bir refleks veya tik sonucu istemsizce gerçekleşmiş bir davranış olabildiği gibi bilinçli olarak bir soruya yanıt vermek için yapılmış da olabilir. Bu ikisi arasındaki fark, hilomorfizm açısından, kas kasılması ve nöron ateşlenmesi gibi olayların koordine bir şekilde ve uygun bir yapıda gerçekleşmesiyle alakalıdır. Jaworski, böyle durumlardaki uygunluğun nasıl olduğuna ilişkin detaylı açıklamalara girişmemekle birlikte –muhtemelen bu konuyu uzmanlarına bırakarak– yapısal güçlerin koordineli çalışmasındaki eksik ve fazlalıkların bu tür farkları açıklayacağını düşünmektedir. Jaworski'nin ifadeleriyle: "Benim parçalarım, sahip oldukları güçleri düzgün bir şekilde açığa çıkarmak zorunda değildir. Nöronlarımın, bir beyzbol topunu fırlatmak ya da bir enstrüman çalmak gibi bir aktiviteyi oluşturmayacak şekilde kaslarımı kasacak şekilde ateşlenmesi mümkündür. … Ama fırlatmayı veya çalmayı başardığımda, parçalarımın (ve çoğu durumda çevrelerindeki malzemelere de) güçlerini açığa çıkarış şekillerine bir yapıyı empoze etmekte başarılı olmuşumdur."[613] Jaworski'ye göre kasıtlı bir eylem, kişinin, parçalarının güçlerinin belirli bir yapıda ortaya çıkmasını sağlamasıyla gerçekleşir. İstemsiz kas kasılması ya da dışarıdan müdahaleler, etkinlik oluşturan bir yapıyı

---

[611] William Jaworski, "Hylomorphism: Emergent Properties without Emergentism", *Biology and Subjectivity: Philosophical Contributions to Non-reductive Neuroscience*, ed. Miguel García-Valdecasas vd. (Basel: Springer, 2016), 44.
[612] Jaworski, "Mind-Body Theories and the Emotions", 30–34.
[613] Jaworski, "Mind-Body Theories and the Emotions", 30.

ortaya çıkarmaz. Bu duruma örnek olarak Jaworski, beyninin belirli bir kısmına elektirik verilerek elinde tuttuğu topu fırlatması sağlanan bir kişi hakkındaki gerçek bir deneyi ele alır. Dışarıdan beynine yapılan müdahale sonucunda topu istemsizce fırlatan kişi, olayın ardından şunları söyler: “Topu ben atmadım sen attın” ya da “topu sen attırdın”. Bu olay, her ne kadar gerçek bir top fırlatma örneğine benzese de gerçek bir eylem yapısı oluşturacak şekilde doğru organize olmamıştır.[614]

Hilomorfizm ve Zihin-Beden Problemi

Hilomorfizmin Kartezyen öncesi bir evren anlayışını temel aldığından bahsedilmişti. Hilomorfistler, günümüz zihin felsefesinin önemli problemlerinden olan zihin-beden problemini, Kartezyen sonrası mekanik evren anlayışının bir ürünü olarak görürler. Jaworski’nin ifadesiyle “zihin-beden problemi Kartezyen bir mirastır.”[615] Zira Kartezyen sonrası düşüncede zihin ve beden iki ayrı şey gibi ele alınmaya başlanmış ve bunlar arasındaki ilişkinin nasıl olabileceğine ilişkin pek çok teori üretilmiştir. Hatta zihnin hiçbir etkisi olmamasına rağmen orada öylece ve sadece var olduğunu söyleyen epifenomenalistlerin sayısı da azımsanamayacak kadar çoktur. Hilomorfistler ise zihin ve dünyanın geri kalanı arasında böyle bir ayrıma gitmediklerinden, daha başından bu tür problemlerin ortaya çıkışına izin vermediklerini iddia ederler. Onlara göre zihin de evrendeki diğer pek çok şey gibi yapılarla açıklanabilen bir fenomendir.[616] Zihin, evrenin geri kalanından farklı bir şekilde ele alınmayı gerektiren bir unsur –fenomenal bilinç ya da kualia gibi– barındırmaz. Oysa Kartezyen mirasın temel öğretisi, her zihnin, başkasının erişimine kapalı ve tümüyle kişinin kendisine açık bir yönünün olduğu şeklindedir.

Şimdi, zihin-beden problemini tekrar etmek ve hilomorfizmin bu konudaki çözümünü anlayabilmek adına Kim’in zihinsel nedenlemeye ilişkin itirazını bir hatırlayalım. Kim’e göre, birbirinden ayrı olduğu varsayılan zihinsel ve fiziksel süreçlerin aynı nedensel sonucu ortaya çıkarıyor olması “aşırı-belirlenim” problemine yol açıyordu. Diğer bir ifadeyle, bir nedensel çıktının, iki farklı (zihin ve beden) yeter-nedeni olmaması gerekirken, zihin-madde ayrımı böyle durumlar ortaya çıkarıyordu. Hilomorfizm ise bu sorunu çözebilmek adına zihinsel ve fiziksel şeklindeki ayrımları reddeder. Fakat yalnızca zihin-madde ayrımını reddetmek, zihinsel süreçleri de içine alan davranışların fiziksel süreçlere indirgenebilir olduğu şeklindeki özdeşlikçi bir anlayışa yol açacağından, Jaworski, burada bir ayrımda bulunur. O, psikolojik

[614] Jaworski, “Mind-Body Theories and the Emotions”, 30–31.
[615] Jaworski, “Hylomorphism and Post-Cartesian Philosophy of Mind”, 89.
[616] Edward Feser, *Philosophy of Mind: A Beginner’s Guide* (Oxford: Oneworld Publications, 2006), 176.

süreçlerin de etkin bir rol aldığı davranışlarla yalnızca fiziksel etkileşimlerin sonucu olan davranışları birbirinden ayırt edebilmek adına etkinlik-oluşturan yapılar ile etkinlik-oluşturmayan fiziksel süreçleri birbirinden ayırır. Etkinlik yapıları, zihinsel olayların karşılığı değildir. Dahası o, fiziksel de değildir. Fiziksel olaylara göndermede bulunsa bile onun tümüyle fizikten ibaret olduğu söylenemez. Örneğin, bir yazı yazma eylemi, pek çok fiziksel süreci içerse bile o, yalnızca bunlardan ibaret değildir. Bu fiziksel süreçlerin ortaya çıkışı, kişinin fiziksel parçalarının belirli bir koordinasyonunu da içerir. Bu koordinasyon, yani parçacıkların bir etkinlik-oluşturacak şekilde bir araya geldiği yapı, Jaworski'ye göre, fiziksel parçacıkların davranışlarına indirgenemez. Bu sebeple de kişinin her davranışı ve zihinsel hali için tümüyle fiziksel bir açıklama yapılamaz. Onun davranışları belirli yapıları da içermelidir. Yazı yazma örneğinde olduğu gibi, sadece fiziksel parçacıkların hareketlerinden bahsetmek, kişinin yazı yazma etkinliğini içermez. Bu etkinlik, tüm bu fiziksel hallere ek bir yapısal nitelik olarak mevcuttur.

Burada zihin-madde ikilemi dışarıda bırakılmış olsa bile, şöyle bir ikilemden bahsedilebilir: Etkinlik-oluşturan ve etkinlik-oluşturmayan olaylar ikilemi. Şimdi tekrar yazı yazma örneği üzerinden bu sorunu gözlemleyelim. Hilomorfizme göre, bir yazı yazma olayı hakkında bir taraftan yazı yazma etkinliğinin yapısal durumundan bahsedebilirken diğer yandan da belirli fiziksel süreçlerin var olduğunu ifade edebiliriz. Yani hem "yazı yazma olayı" (etkinlik yapısı olarak) hem de fiziksel parçacıkların hareketleri mevcuttur. Ancak her iki olayın sonucunda da yalnızca bir metin ortaya çıkmaktadır. Şimdi, bu metnin var oluş nedenini sorduğumuzda, buna –fiziksel süreçlere ya da etkinlik yapısına referansla– iki farklı yanıt verilebilir. Pekâlâ, böyle bir durumda bu metnin ortaya çıkışının iki ayrı nedeni olduğu söylenemez mi? Yani bu metin, hem kişinin yazı yazması olayı tarafından hem de fiziksel parçacıkların davranışları tarafından belirlenmez mi? Böylelikle yine bir aşırı-belirlenim problemiyle karşı karşıya kalmaz mıyız?

Jaworski, burada etkinlik olayları (ya da etkinlik-oluşturan yapısal olaylar) ile fiziksel olayların aynı sonucu ürettiklerini reddederek bu sorunu gidermeye çalışır. Diğer bir ifadeyle o, Kim'in ortaya koyduğu problemde, zihinsel (olduğu ifade edilen) olaylar ile fiziksel süreçlerin aynı nedensel etkilere yol açtığı şeklindeki öncülü reddeder. Zira ona göre, her iki süreç aynı olayın nedeni değildir. Etkinlik-oluşturan olayların, bir etkin nedeni olduğu gibi formel bir nedeni de bulunur ve bu ikisi birbirine indirgenemez. Yani yalnızca biri kendi başına yeterli değildir. Ona göre bir olayın iki farklı açıklaması olsa bile, bunlar birbiriyle yer kapma yarışında olan açıklamalar değildir. Yani bir şeyin hem rasyonel hem de fiziksel bir açıklaması olabilse de rasyonel açıklamalar, indirgenemez olmakla birlikte, evrendeki temel kuvvetlere ek

bir nedensel güç olarak anlaşılmamalıdır. Hal böyle olunca, bir şeyin hem zihinsel hem de fiziksel açıklamasının olması, onların aşırı-belirlendiği anlamına gelmez. Zira onlar, birbiriyle yer kapma yarışında olan nedenler değildir. Edward Feser'ın ifadeleriyle:

> [R]uh ve bedenin birbiriyle nedensel bir ilişkiye girmesinde hiçbir gizem yoktur, zira ruh-beden ilişkisi, evrenin her yerinde bulunan daha genel bir ilişkinin yani formlar ile … düzenledikleri madde arasındaki ilişkinin yalnızca bir örneğidir. Eğer özel olarak bu ilişki gizemli değilse, bunun belirli bir örneği olan ruh ve beden arasındaki ilişki de değildir. Kartezyen düalistlerin ve materyalistlerin ortak hatası, hilomorfiste göre, her nedeni etkin neden (*efficient causation*) olarak düşünmeleridir. Farklı türden indirgenemez açıklama modlarının varlığı kabul edildiğinde –özellikle de formel nedenleme bağlamında açıklamalar– etkileşim problemi ortadan kalkar.[617]

Formel neden ya da yapıların açıkladığı nedenler, fiziksel nedenlerden farklıdır. Beyindeki veya bedendeki birtakım olayları inceleyen bir nörobiyolog, yapısal ya da zihinsel açıklamaları gözlemleyemeyebilir. Diğer taraftan genel olarak davranışları ve zihinsel durumların nedenlerini yine zihinsel olarak açıklamaya çalışan bir psikolog ya da psikanalist de nöronlar arası etkileşimlerden detaylı bir şekilde bahsetmek zorunda değildir. Hatta onun açıklamaları tümüyle kişinin yaşadıkları veya çocukken başına gelen olaylarla alakalı olabilir –yaptığı açıklamaların doğru olup olmadığını burada bir kenara bırakırsak.

Jaworski'ye göre, bilincin bu tür unsurlara ya da fiziksel olarak açıklanamayan öznel zihinsel niteliklere sahip olduğu iddiası kendi başına bazı problemleri beraberinde getirir. Diğer zihinler problemi, bunlar arasında en bilindik eleştirilerden biridir. Zihni kişiye özgü ve dışarıdan gözlemlenemeyen bir hale getirmek, başkalarının bir zihne sahip olup olmadığını tespit edebilmeyi imkânsız bir hale getirir. Çünkü diğerlerinin bu öznel erişime sahip olma imkânı yoktur. Diğer zihinler probleminin kaynağı da budur.[618]

Yapılar Nasıl Ortaya Çıkar?

Hilomorfizmle ilgili diğer bir önemli soru, yapıların ortaya çıkışıyla alakalıdır. Bunlar, alt-düzey sistemler tarafından neden olunan veya açığa çıkarılan şeyler midir? Eğer öyleyse, onun zuhurculuktan farkı nedir? Jaworski, hilomorfizm ile zuhurculuk arasında birtakım benzerlikler kursa da kendi teorisini zuhurdan önemli açılardan ayırır. Ona göre zuhurculukla hilomorfizm arasındaki temel fark, üst-düzey yapıların, alt-düzey sistemler tarafından meydana getirilmiyor oluşudur. Her ne kadar, yapıların ortaya çıkışı için bir tür organizasyon gerekliyse de bunlar arasında bir nedensellik ilişkisi değil, bir tür gerçekleştirme (*realization*) ilişkisi

---

617 Feser, *Philosophy of Mind*, 176.
618 Jaworski, *Structure and the Metaphysics of Mind*, 294–301.

bulunur. Dolayısıyla belirli karmaşık organizasyonlar sonucunda indirgenemeyen bazı yapılar ortaya çıksa da bunları ortaya çıkaran şey alt-düzeylerin organizasyonu değildir. Jaworski'nin ifadeleriyle:

> [D]üşünce, his, algı ve eylemleri beyin üretmez veya meydana getirmez. Bunlar daha ziyade beynin sahip olduğu güçlerin (organik alt-sistemler ve kendisini çevreleyen diğer materyallerle birlikte) koordineli bir dışavurumudur. Düşünme, hissetme, algı ve eylemler; kas kasılmaları, nöron ateşlenmeleri ve diğer fizyolojik oluşlarda (*occurence*) somutlaşır ama onlar, bu oluşlar tarafından üretilmez ya da meydana getirilmez. Çünkü hilomorfizmde, yapılandırılmış şeyler, genelde, yapılandırdıkları alt-düzey şeylerin nedensel yan ürünleri değildirler.[619]

Üst-düzey yapıların alt-düzeylere bağlı olarak ortaya çıkışı zuhur olayını andırsa da Jaworski bunun böyle olmadığını ifade eder. Ona göre, üst-düzey yapıların ortaya çıkışı için fazladan bir açıklama istemek veya alt-düzey yapıları kullanarak bu yapıları kapsamlı bir şekilde açıklamaya çalışmak hilomorfizm açısından yanlış bir tutumdur. Yine onun ifadeleriyle:

> Alt-düzey oluşların (*occurence*) üst-düzey fenomeni nasıl ortaya çıkardığına dair bir açıklama talep etmek, hilomorfik yapı kavramını yanlış anlamak anlamına gelir. Bu soru, hilomorfizme aykırı olarak, yapının basit bir ilke olmadığını ve alt-düzey malzemelerden çıkarsanması gereken bir şey olduğunu varsayar. Sonuç olarak, beynin bilinci nasıl ortaya çıkardığına dair hilomorfistlerden açıklama talep etmek, gizli bir şekilde onların görüşünün yanlışlığını baştan varsaymak anlamına gelir; çünkü o, hilomorfistlerin reddettiği türden bir oluşu yani üst-düzey fenomenlerin alt-düzey fenomenler tarafından üretildiğini varsayar.[620]

Jaworski burada, hilomorfik yapıların alt-düzeyde olup bitenler sonucu ortaya çıkan bir şey olmadığını iddia etse bile hala onların nasıl ortaya çıktıkları sorusu sorulabilir. Öyle görünüyor ki Jaworski, bu yapıların meydana gelişinin açıklama gerektirmediğini ve bu yapıların, herhangi bir şey tarafından nedensel olarak meydana getirilmemiş şeyler olduğunu iddia etmektedir. Nerede uygun şekilde düzenlenmiş madde varsa, orada bir yapı bulunmaktadır. Fakat bunlar arasında nedensel bir ilişkiden söz edilemez.[621]

Bu noktanın hilomorfizm adına ciddi bir kabul olduğunu söylemek yanlış olmaz. Burası aynı zamanda hilomorfizmi zuhurculuktan ve diğer pek çok görüşten ayıran düğüm noktasıdır.[622] Muhtemelen Jaworski, bu teorinin metafizik problemler karşısında ve zihin-beden

---

[619] Jaworski, *Structure and the Metaphysics of Mind,* 277–278.
[620] Jaworski, *Structure and the Metaphysics of Mind,* 278.
[621] Jaworski, "Hylomorphism: Emergent Properties without Emergentism", 44.
[622] Robert C. Koons, "Against Emergent Individualism", *The Blackwell Companion to Substance Dualism,* ed. Jonathan J. Loose vd. (Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2018), 382–383.

problemini çözme noktasında sahip olduğu avantajlarını göz önünde bulundurduğumuzda, bunun pek de ağır bir kabul olmadığını iddia edecektir. Belki de bu tür problemler, bizi böyle bir ilkeyi kabul etmeye zorlamaktadır. Yine de bu noktanın, hilomorfizm adına önemli bir metafizik kabulü gerektirdiğini belirtmek gerekir.

Kısaca toparlarsak, materyalist hilomorfizme göre insan, hayvan, bitki veya diğer nesnelerin varlığı ve aralarındaki tüm farklılıklar yapı sayesinde açıklanabilmektedir. Yani yapı, her maddi varlığın hem bireyleşimini hem de zamansal sürekliliğini açıklar. Fakat bu yapı, kendisini oluşturan materyallere indirgenebilir bir şey değildir. O, temel bir ontolojik ilkedir. Dolayısıyla başka bir şeye indirgenemez.

6.1. Hilomorfizme Dair Bir Değerlendirme ve Bazı Eleştiriler

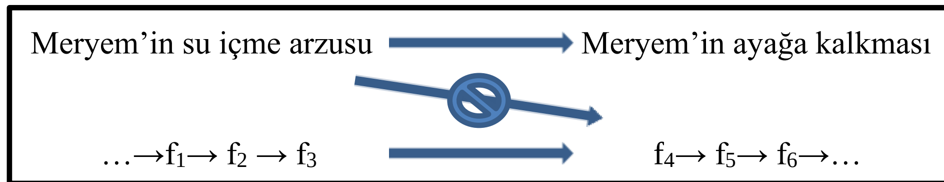
Hilomorfizmin en göze çarpan yanı, yapıların nasıl ortaya çıktığı konusunda bir açıklama sağlamıyor oluşudur. Daha çok bu görüş, yapıların var olduğunu ve onların niçin var olduğuna dair fazladan bir açıklamanın olamayacağını iddia etmektedir. Zira birçok alanda açıklamaların bir sonu bulunur ve o nokta artık daha fazla bir açıklamaya ihtiyaç duymayan bir temel oluşturur. Yine de bu durum, hilomorfizme karşı bir tereddüt oluşturmaktadır. Bir yanıyla ortada belirli yapıların olduğu iddia edilmekte ve bunun böylece kabul edilmesi istenmektedir. Hilomorfistler bazı nesnelerin varlıklarının açık olduğunu ve bir şekilde bunun öylece kabul edilmesi gerektiğini düşünseler de bu nokta kimileri için hilomorfizmi kabul etmeyi zorlaştıracak bir husus gibi gözükmektedir.

Hilomorfizmin diğer bir çarpıcı özelliği de onun, burada alınan diğer teorilere göre, zihin-beden meselesine önemli açılardan farklı bir yaklaşım sunmasıdır. Buradaki en göze çarpan farkın fenomenal bilincin reddedilmesi olduğu söylenebilir. Daha önce de belirtildiği üzere fenomenal bilinç, çoğu kimse için fazlasıyla açık bir tecrübeye dayanır ve ondan şüphe etmek bile gereksizdir. Jaworski ise bilincin varlığındaki ısrarın dayanaklarının tümüyle öznel ve sağduyusal olduğunu ifade ederek, bu varsayımın yalnızca sonucu baştan varsaydığını iddia eder. Burada fenomenal bilinçle ilgili bir tartışmaya girmek yerine teorinin diğer yönlerine odaklanacağım.

Hilomorfizmin, zihin-beden problemine basit yoldan bir açıklama sunduğu iddiasından bahsedilmişti. Hilomorfist görüş, zihinsel ve rasyonel açıklamaları, fiziğin nedensel açıklamalarından ayırarak, bu ikisinin birbiriyle yer kapma yarışında olmadığını ifade etmekte, böylelikle de aşırı belirlenim problemine kısa-yoldan bir çözüm sunmaktadır. Örneğin, bir kişinin su içmek için ayağa kalkmasının nedenlerini araştırmaya başladığımızı düşünelim. Bunun için pek çok neden sayılabilse de şu iki neden birbiriyle bir yarış içinde gözükür: (a)

Kişiyi harekete geçiren fiziksel etkileşimler gözlemlendiğinde, bedenin niçin bu şekilde harekete geçtiği anlaşılabildiği gibi (b) “Kişi su içmek istediği için ayağa kalktı” şeklinde bir açıklama da yapılabilir. İkinci açıklamada zihinsel bir durum olan “su içme arzusu” kişiyi böyle bir harekete yöneltmiştir. Ancak ikincisi olmadan da birincisi olsaydı yani fiziksel süreçler kişiyi aynı şekilde ayağa kalkmaya zorluyor olsaydı, bu durumda ikinci açıklama yalnızca etkisiz yani epifenomenal bir nedensel açıklama olacaktı. Fakat Jaworski, ikinci açıklamanın, birincisine indirgenemez olduğunu ve su içmek için ayağa kalkma olayının tam tasvirini yapmak için yalnızca birincisinin yeterli olmadığını iddia etmektedir. İlk bakışta böyle bir iddia, aşırı-belirlenim sorununa yol açıyor gibi görünür. Zira hem birinci hem de ikinci olay aynı ayağa kalkma olayını nedenliyorsa, bir olayın birden fazla ve en az biri gereksiz olan nedeni var gibi gözükür. Fakat Jaworski, bu iki nedenin aynı şekilde işlev görmediğini iddia ederek bu “aşırı-belirlenim” sorununu çözmeye çalışır. En azından iki açıklama da aynı nedensel çıktının nedeni değildir. Rasyonel açıklamalar, rasyonel sonuçların nedenidir. Diğer taraftan, fiziksel süreçler ise fiziksel çıktıların nedenleridir. Bunlar birbirinin yerini tutamaz.[623]

Jaworski’nin çözümünü bir şekil üzerinden anlamaya çalışabiliriz. Örnek olarak, Meryem’in ayağa kalkması olayını ele alalım ve bu olayın içerdiği fizyolojik süreçleri f_n olarak kısaltalım. Meryem’in ayağa kalkması olayı, onun bedeninde ve çevresinde olup biten belirli fiziksel süreçlerle birlikte gerçekleşen bir etkinlik-yapısına işaret eder. Bu etkinlik yapısı, fiziksel süreçlerle özdeş değildir. Zira Jaworski’ye göre, Meryem’in tüm fiziksel süreçlerini tarif etsek bile bu tarif, onun ayağa kalkmasıyla eş değer değildir –her ne kadar bu tarif üzerinden ayağa kalkma olayını çıkarsayabilmek mümkün olsa bile. Ayrıca ayağa kalkma olayı, fiziksel süreçlerin neden olduğu yeni bir olay değildir. Aradaki ilişki Jaworski’ye göre bir nedenleme değil, bir gerçekleştirme ilişkisidir.[624]



Şekil 2. Fiziksel Nedenleme ve Psikolojik Nedenleme

Şekil 2’de görüldüğü gibi, fiziksel süreçler, Meryem’in ayağa kalkmasının veya onun su içme arzusunun nedeni değildir –gerçekleştiricisidir. (Sıradan anlamıyla) “Meryem niçin ayağa kalktı?” diye sorulduğunda, bu soru eğer sıradan anlamıyla sorulmuşsa, onun cevabı

[623] William Jaworski, “Hylomorphism and Mental Causation”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 79/ (2006), 212–214.
[624] William Jaworski, “Mental Causation from the Top-Down”, *Erkenntnis* 65/2 (2006), 281–283.

“çünkü $f_1 \rightarrow f_n$ fizyolojik olayları gerçekleşti” şeklinde olamaz.[625] Böyle bir cevabın doğru olması için belki şöyle bir bağlam düşünebiliriz: Bir fizyolog ayağa kalkma olayını tetikleyen fizyolojik sebepleri inceliyor olabilir. Fakat burada, Jaworski’ye göre, dilsel bir kargaşaya düşeriz. Zira buradaki açıklama, Meryem’in niçin ayağa kalktığından ziyade, meydana gelen diğer fiziksel süreçlere ($f_4 \rightarrow f_n$) neyin neden olduğuyla alakalıdır. Diğer taraftan, Meryem’in ayağa kalkması olayının gerçek ve doğrudan nedeni, onun su içmek istemesidir.

Fakat burada öne sürülen çözümün en dikkat çekici özelliği, onun, gerçekte zihin ve beden arasındaki bir etkileşimi yadsımasıdır. Oysa pek çok felsefeci, zihin-beden etkileşimini açıklamaya çalışırken, bunlar arasında bir etkileşim olduğunu varsayarlar. Yani su içme arzusu, fiziksel bazı hareketleri tetikler ve kişinin su içmesine neden olur. Fakat Jaworski, bu tür bir etkileşimin imkânını ortadan kaldırmakta ve zihinsel bir arzunun fiziksel bir hareketi başlatamayacağını öne sürmektedir. Bu durumun niçin bir problem olarak görülebileceğini daha iyi anlayabilmek adına, O’Connor’ın van Inwagen’a yönelttiği eleştiriyi burada bir kez daha hatırlayabiliriz. Düşünebildiğinden şüphe olmayan ve yeterince büyük bir makinenin içerisine girerek onun her bir parçasını gözlemlediğimizi düşünelim. Burada hiçbir şekilde yapıları gözlemleyemeyiz. Hatta yapıların bu parçacıklar üzerinde herhangi bir etkide bulunuşuna rastlamamız mümkün değildir. Oysa zihinsel niteliklerin bedenin davranışları üzerinde farklı etkilerinin olduğunu iddia eden (güçlü) zuhurcu anlayış, bu tür değişikliklere rastlamamız gerektiğini öne sürer. Hilomorfizm’e göre ise böyle bir makinenin parçaları arasında gezinirken, tüm parçaların hareketlerini bilmemiz halinde, orada başka bir etkinin bulunmadığını gözlemleyebiliriz. Jaworski’nin kullandığı dille ifade edersek, bu durumda yalnızca fiziksel açıklamalar peşindeyizdir ve hilomorfik yapılar fiziksel düzeyde olaylara neden olmaz. Dolayısıyla yapıları, düşünen makinenin parçalarında değil bütününde aramak gerekir. Ancak burada, hiçbir fiziksel etkide bulunmayan, parçaların davranışında gözlemlenir bir etkiye sahip olmayan bu tür bir açıklamanın ne işe yaradığı sorgulanabilir. Bunlar var olmasaydı bile fiziksel dünya tümüyle aynı olabilirdi. Hiçbir fiziksel etki oluşturmayan bu yapıların ve yapısal etkinliklerin, niçin yalnızca epifenomenal kavramlar olmayıp da indirgenemeyen özellikler olduğunu söylememiz gerektiği sorgulanabilir. O’Connor’ın Jaworski’ye yönelik böyle bir eleştirisi bulunmasa da onun van Inwagen’a yönelttiği eleştiri aynı şekilde Jaworski’nin hilomorfizmine de uygulanabilir. William Vallicella gibi felsefeciler de hilomorfizmin zihin-beden etkileşimine bir çözüm sunmaktan ziyade aradaki etkileşimi ortadan kaldırdığını öne sürerler. Zira nedensel güçleri, “formel/yapısal neden” ve “etkin

[625] Jaworski, “Mental Causation from the Top-Down”, 285.

neden" olmak üzere iki farklı kategoriye ayırarak aradaki tüm etkileşim bağlarını koparan hilomorfizm, zihinsel niteliklerin maddi şeyler üzerinde etkin neden olma ihtimalini dışlamaktadır. Vallicella'nın ifadeleriyle, "Etkileşim, tanımı gereği etkin-nedensel etkileşimdir: Zihinsel olaylar fiziksel olayları ve fiziksel olaylar da zihinsel olayları meydana getirir. Bu etkileşimi formel nedensellik bağlamında yorumlamak, etkileşimin varlığını yok saymakla eşdeğer gözükür."[626]

Benzer şekilde, Merricks ve O'Connor gibi zuhurcuların teorilerinde de zihinsel nitelikler, formel değil etkin nedendirler. Diğer bir ifadeyle, tıpkı fiziksel etkileşimlerde olduğu gibi bilindik nedensel etkileşimlere sebep olabilirler. Dolayısıyla onların varlığı, evrendeki fiziksel parçacıkların sıradan davranışları veya izledikleri yol üzerinde etkide bulunur. Oysa Jaworski, zihin-beden etkileşiminin (eğer böyle bir ayrım yaptığımızı farz edersek) var olmadığını ifade eder. Zihinsel ve bedensel etkiler, birbirine indirgenemeyen, farklı seviyelerdeki ve birbiriyle nedensel etkileşim içerisinde olmayan şeylerdir.

Burada Jaworksi'ye iki eleştiride bulunulabilir. Bunlardan biri, Jaworski'nin muğlaklık problemini çözmek adına Merricks'in çözümüne başvurmasının makuliyeti hakkındadır. Merricks'in teorisinde zuhur olayı, evrende belirgin bir değişikliğe neden olması bakımından başı ve sonu belli bir durumdur. Bu nedenle de onun teorisi, zuhursal bir şeyin ortaya çıkışıyla ve yok oluşuyla ilgili kesin sınırlar çizmekte ve muğlaklığa yer bırakmamaktadır. Oysa Jaworski'nin hilomorfik anlayışı, benzer şekilde sınırları belirli bir çerçeve çiziyor gibi gözükmemektedir. En azından bunu, evrendeki fiziksel değişimlere dayalı olarak yapamaz. Bunu yapmak için formlara başvurmak durumundadır. Ancak hangi formların gerçekten var olduğu ya da olmadığı meselesi hakkında bile Jaworski'nin tutumu kesin bir açıklama sunamamaktadır. O, bir hilomorfistin, canlılar dışında da bileşik nesneler varsayabileceğini belirtmekle birlikte bunu hangi ilkelere dayalı olarak yapabileceğine ilişkin kesin bir kriter sunamamaktadır –ki bu nedenle hilomorfik yapıların sadece canlılarla sınırlı olmayabileceğine işaret eder. Oysa Merricks'in teorisinde bu sınır, nedensel güçlerle alakalıdır ve gerçekten yeni bir nedensel gücün ortaya çıkıp çıkmadığı, ileriki zamanlarda daha gelişkin bir bilim tarafından ortaya konabilir.

Jaworski'nin nedensellik anlayışının sorunlu görünebileceği diğer bir husus ise –en azından libertaryen özgürlük anlayışına sahip kimseler bunu sorun edebilir– zihinsel niteliklerin madde üzerinde etkin bir nedensel güç uygulayamıyor olmasıdır. Her ne kadar Jaworski, hilomorfizmin libertaryen ya da bağdaşırcı özgürlük arasında bir seçim yapmayı

---

[626] William F. Vallicella, "A Hylomorphic Solution to the Interaction Problem?", *Maverick Philosopher: Strictly Philosophical* (2018).

gerektirmediğini belirtse de nedenselliğe ilişkin bu hilomorfik çerçevenin libertaryen anlayışa ne kadar yer bıraktığı sorgulanabilir.[627] Fakat bu çalışmanın amacı hangi özgürlük anlayışının doğru olduğu meselesi olmadığından, yalnızca bu görüşün libertaryen düşünce açısından problemli gözükebileceğine işaret etmek yeterli olacaktır.

7. Materyalist İnsan Tasavvurlarına İlişkin Genel Bir Değerlendirme

Buraya dek ele alınan kısıtlı sayıdaki insan anlayışının, mevcut tüm anlayışları kapsamadığı açık olsa gerektir. Yine de bunların, daha önce de belirtildiği üzere, günümüzde öne çıkan ve özellikle de teistler arasında rağbet gören insan tasavvurları olduğunu söylemek mümkündür.

Mevcut bunca görüşün belki de akla getirdiği ilk soru, bunlardan hangisinin doğru veya en azından diğerlerine göre avantajlı olduğu sorusudur. Elbette ki farklı teorilerin tartışıldığı hemen her felsefi alanda olduğu gibi doğru olan görüşü çekip ortaya çıkarmak ve "bu" diyebilmenin pek mümkün olmadığı meselelerden biri de insanın ne olduğudur. Bu gerekçeyle, öne sürülen farklı görüşlerden birinin kesin doğruluğundan bahsetmekten ziyade hangi görüşün daha makul ya da hangi konularda hangilerinin daha doğruya yakın ya da uzak göründüğü noktasında bazı değerlendirmelerde bulunmakla yetineceğimi belirtmeliyim.

Burada tartışılan insan tasavvurları arasındaki en belirgin farklılıkların, evrende güçlü bir zuhurun gerçekleşip gerçekleşmediği, çakışan (veya aynı yeri paylaşan) farklı nesnelerin olup olamayacağı ve zamansal özdeşlik kriterinin psikolojimizle ne kadar alakalı olduğu hususlarında düğümlendiğini söylemek mümkündür. Zira Baker'ın terkip görüşünü animalizmden ayıran temel faktör son iki husus iken, zuhurculuğu ve zuhurcu animalizmi, sıradan bir animalizmden ayıran husus ise indirgenemeyen nedensel güçlerin zuhuru meselesidir.

Öncelikle, çakışmacı görüşlere dair en temel eleştirilerden birinin, aynı atomları paylaşan farklı nesnelere yer açması olduğu söylenebilir. Her ne kadar Baker, çakışmacılığın epistemik problem, nüfusun kalabalıklaşması veya çok fazla düşünür gibi problemlere yol açmadığında ısrar etse de onun terkip görüşü pek çok nesnenin aynı yerde belirmesi gibi problemleri doğurmaktadır. Animalizmin de muğlaklık gibi önemli bir problemi olsa bile aynı problem, Olson'ın da belirttiği üzere insana dair (evrenselcilik ve nihilizm hariç) hemen her görüş için de olduğundan göz ardı edilebilir bir problemdir.[628] Bu meseleler daha önce tartışıldığı için üzerinde durmamıza gerek bulunmamaktadır. Fakat, animalizm açısından

[627] Jaworski, *Structure and the Metaphysics of Mind,* 158.
[628] Olson, "Replies", 42.

kimilerine göre bir dezavantaj kimilerine göre ise bir avantaj olarak görülebilecek bir noktaya burada daha derinlemesine eğilmemiz faydalı olacaktır. İnceleyeceğimiz bu nokta, psikolojinin özdeşlik üzerinde ne kadar etkili olduğu meselesidir. Bu bağlamda kişi olmanın psikolojiyle ne kadar alakalı olduğu meselesidir.

En basit haliyle, psikolojinin özdeşlik üzerinde etkili olup olmadığı sorusunu ortaya koymaya çalışırsak, bu soru, hafıza, karakter, bilinç gibi psikolojik veya zihinsel unsurların, bizim zamansal özdeşliğimizle alakalı olup olmadığı sorusudur. Örneğin, hafızasını tümüyle yitiren ve artık kendi geçmişini hatırlamayan biri hala aynı kişi midir? Dahası bu kişi, sadece hafızasını değil tüm karakter özelliklerini yitirmiş olsa? Mesela, dini inançları, alışkanlıkları, siyasi düşüncesi gibi pek çok inancı bir anda değişen bir kimsenin hala aynı kişi olduğu söylenebilir mi? Ya bu kimse artık tümüyle bitkisel bir hayata geçmiş olsaydı, yine de aynı kişi olduğu söylenebilir miydi? Pek çoklarına göre psikolojik yaşam, özdeşlik için hayati bir önem taşır. Hangi psikolojik özelliklerin özdeşlik için hayati olduğu meselesi tartışmalı olsa da genelde özdeşlik bir şekilde psikolojiyle bağdaştırılır.

Bu tartışma bağlamında animalizmin ortaya koyduğu özdeşlik kriteri oldukça yenilikçidir. Zira animalistler, yalnızca yaşam olayının devamlılığını özdeşlik için zorunlu gördüklerinden bitkisel yaşama girmiş bir kişinin de hala aynı insan olduğunu iddia ederler. Diğer bir ifadeyle ben, bitkisel yaşama girmiş olsam bile varlığımı yitirmem. Çünkü ben, zihinsel niteliklerine özsel olarak bağlı olmayan bir organizmayımdır –elbette ki zihinsel niteliklere sahip olabilirim ama onların varlığından bağımsız bir varlığa sahibimdir.

Animalizmin bu yenilikçi özdeşlik kriterinin önemini ve farklılıklarını vurgulayabilmek adına, insanın “ben neyim?” sorusu üzerinde biraz daha durmak gereklidir. Ben bir canlı mıyım? Yoksa ben, canlı bir organizmanın oluşturduğu bir kişi miyim? Bu iki soru, animalizm ve terkip görüşü arasındaki önemli farkı ortaya koyar. Ayrıca bu fark, bu teoriler arasında seçim yapabilme noktasında da kritik bir rol oynar. Bu farkı daha iyi anlayabilmek adına kişinin ne olduğu meselesi üzerinde durmak gerekir. O bir canlı mıdır? Yoksa canlının oluşturduğu başka bir şey, belki de yeni bir tür müdür?

Kişi Bir Tür Kavramı mıdır?

Kişinin ne olduğuna ilişkin kriterler belirlemek için genellikle bazı düşünce deneyleri kullanılır. Zira bu tür kurgusal senaryoların sunduğu renkli hikâyeler, hangi durumda kişiye ne olacağına ilişkin sezgilerimizi daha canlı bir şekilde sorgulayabilmemizi sağlar. Daha öncesinde kendimizin bile farkında olmadığı bazı sezgiler bu senaryolarda berraklaşır ve kimi zaman aslında düşündüğümüzden daha farklı kriterlere meyyal olduğumuzu bile bize fark

ettirir. Bu gerekçeyle şimdiki kısmın bu tür senaryolar üzerinden ilerleyeceğini baştan ifade etmeliyim. Şimdi bazı düşünce deneyleri üzerinden kişinin ne olduğu hakkında bir tartışmaya girişebiliriz.

Ele alacağımız ilk düşünce deneyi beyin nakliyle alakalıdır. Beyin nakli senaryolarının önemi, kişinin beyinle olan alakasını gözler önüne sermesidir. Zira bir beyin nakli sonucunda kişinin de diğer bedene aktarılacağını düşünüyorsanız, bu durum büyük ihtimalle kişinin beyinle daha yakından alakalı olduğunu varsaydığınız anlamına gelir. Öte yandan insan organizmasının ışınlanması –daha doğrusu parçalarının bir yerde (örneğin Dünya'da) yok edilerek diğer bir yerde (mesela Mars'ta) tekrar bir araya getirilmesi– sonucunda kişiye ne olduğuna ilişkin sorular, kişi için bedensel bir kriter koyup koymadığımızı belirler.

Beyin nakli senaryosuyla başlayalım. Bedeninizle ilgili kritik bir hastalığınız olduğunu varsayın. Doktorunuz size birkaç haftadan az ömrünüz olduğunu söylüyor ve ekliyor: "İstersen beynini elimizde bulunan taze ve sağlıklı bir bedene nakledebiliriz." Muhtemelen böyle bir teklifi çoğumuz kabul ederdik. Pekâlâ, neden? Beyni bu kadar önemli kılan nedir? Bunun sebebi, psikolojik özelliklerimizin ve kimliğimizin yani var olmak için gerekli olduğunu düşündüğümüz tüm özelliklerin diğer bedene geçeceğini düşünmemizdir. Fakat psikolojik özelliklerin kişisel özdeşlik için gerekli olduğu sezgisi, günümüzde oldukça tartışmalıdır. Bu tartışmanın bir uzamı da kişilerin birer tür olup olmadığıdır. Şimdi bu sorunun önemine daha yakından bakalım.

Stanford'ın felsefe ansiklopedisine göre türsel (*sortal*) sözcüğü, 1690'da John Locke tarafından üretilmiştir. Locke bu sözcüğü, bir şeyin en temelde ne olduğunu sorgulamak için kullanmıştı. Yani herhangi bir şey için "bu nedir?" diye sorulduğunda buna verilen cevap o şeyin türseli idi.[629] Bu bağlamda kişi olmak, Locke'a göre, kendi başına bir tür idi. Zira insanın zamansal sürekliliği canlı organizmanın sürekliliğinden farklıydı. Bitkisel hayata girmiş bir organizma hala varlığına devam etse bile artık bir kişi olmaktan çıkabiliyordu. Evre kavramı ise herhangi bir varlığın, türsel bir değişim geçirmeden kazanıp kaybedebileceği türden niteliklere işaret eder. Örneğin tay olmak bir at için veya ergen olmak bir insan için türsel bir değişim geçirmeden kazanıp kaybedebileceği türden niteliklerdir. Benzer şekilde bir kimse avukat olabilir, öğretmen olabilir daha sonra ise emekli olarak veya istifa ederek bu mesleklerden uzak bir yaşam sürebilir. Fakat bu mesleklerden ne kadar uzaklaşırsa uzaklaşsın, bu durum onun tür değiştirmesi anlamına gelmez. Sıklıkla kullanılabilen "mesleğim benim yaşam biçimim, mesleğimi yapmadan var olamam" şeklindeki ifadeler, metafiziksel anlamda

[629] Richard E. Grandy, "Sortals", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2016).

doğru değildirler. Aynı durum siyasi ve dinî görüşler için de sıklıkla gözlemlenebilir. Bir kimse hayatının bir kısmında veya tamamında Müslüman, Hristiyan, Deist, Panteist veya Ateist olabilir. Ancak herhangi bir dine mensup olmak veya bir inançtan çıkmak, temel anlamda bir *homo sapiens*'i yok etmek demek değildir. Bambaşka bir insan olduğunuzu düşünebilirsiniz. Fakat başka bir tür olmazsınız. Kaybettiğiniz şey evre türünden niteliklerinizdir. Türsel nitelikleriniz ise hala sizinle varlığını sürdürür. Ayrıca çoğu filozofa göre, türsel bir niteliğinizi kaybettiğiniz takdirde var olmanız mümkün değildir.[630]

Pekâlâ, hayatınızın bir kısmında kişi olmanız veya kişi olmamanız mümkün müdür? Bitkisel yaşama girmiş bir kimse hala aynı insan ya da aynı varlık mıdır? Kişi kavramının evre (*stage*) türünden bir kavram olduğunu düşünen Van Inwagen ve Olson gibi filozoflara göre bitkisel hayata giren bir kimse, en temelde insan olduğundan ve bitkisel yaşamında da aynı türün bir mensubu olmayı sürdürdüğünden, varlığını yitirmez. Dolayısıyla bu kimse, artık zihinsel niteliklere, düşünme yetisine ve hissiyata sahip olmasa bile varlığını devam ettirmektedir. Onun bitkisel yaşama girerek kişisel özelliklerini kaybetmesi veya bir kişi olmaktan, ergenlikten veya avukatlıktan çıkmasından daha önemli bir hadise değildir. Elbette ki bu durumun, o insanın hayalleri, hayatı ve tanıdıkları açısından çok önemli bir hadise olduğu iddia edilebilir. Fakat bu durum, onun var olması bakımından aynı önemi taşımaz. Zira bitkisel hayatta olsun ya da olmasın o insan vardır.

Öte yandan Lockeçı ilkeyi kabullenerek kişiyi bir tür olarak gören Baker gibi filozoflara göre ise kişi, türsel bir kavramdır. Dolayısıyla geri dönüşü mümkün olmayan bir biçimde bitkisel yaşama girmiş bir kimse artık yoktur. Tıpkı Davut heykelini parçaladığınızda heykelin yok olması ve ortada sadece mermer yığınının kalması gibi, kişi de psikolojik niteliklerin kaybıyla yok olur. Geriye yalnızca temel canlılık hareketlerini idame ettiren bir insan bedeni bırakmıştır. Bu açıdan, kişinin türsel bir kavram olduğunu kabul edenlere göre kişi olmak, bireyin varlığı açısından hayati önem taşır. Örneğin Yakup isimli bir kimsenin bitkisel yaşama girdiğini düşünelim. Kişinin türsel olduğunu reddeden ve onu bir evre/aşama olarak düşünen kimselere göre Yakup hala varlığını sürdürmektedir – artık bir kişi olmasa bile. Fakat kişinin türsel bir kavram olduğunu düşünen Baker ve Locke gibi felsefecilere göre Yakup, bitkisel yaşama girdiğinde varlığını yitirecektir.

Baker'a göre kişi kavramı, içerdiği öz-bilinçlilik niteliği nedeniyle, yeni bir tür oluşturacak kadar önemli bir kavramdır. Baker, öz-bilincin yeni bir türe yol açışını şöyle ifade eder:

[630] Brian Garrett, *Personal Identity and Self-Consciousness* (New York: Routledge, 1998), 36–38.

> Terkipçi iddia şudur: Doğal seçilim yoluyla öz-bilinç evrildiğinde (eğer evrildiyse), bu tabii dünyadaki diğer niteliklerden yeterli seviyede farklıydı; öyle ki yeni bir türe kapı araladı. Öz-bilinç, doğal seçilimin bir ürünü olsun ya da olmasın, ontolojik bir farklılık oluşturur.[631]

Ayrıca Baker, öz-bilincin türler arası bir farklılık olmadığını belirtir. Ona göre öz-bilinç biyolojinin değil ontolojinin alanı içerisinde bir farklılık belirtir.[632] Bu iddia, terkip görüşü ve animalizm arasındaki temel farklardan birini oluşturur.

Zamansal özdeşliğin kriterini bu türden zihinsel niteliklere bağlı gören anlayışlara psikolojik yaklaşım (*psychological approach*) denmektedir. Psikolojik yaklaşıma göre bir kimsenin bir andan diğer bir ana kadar aynı kişi olarak kalması, sahip olduğu bazı zihinsel nitelikler sayesindedir. Lockeçı kişi kriterini benimseyen Baker ve Corcoran gibi terkipçilere göre kişinin farklı bir tür olmasının temel sebebi, özdeşlik kriterlerine ilişkin bu psikolojik yaklaşımlarıdır. Onlara göre bir insan, bitkisel hayata girmek suretiyle kişi olmaktan çıkabilir. Bu durumda kişi yok olacak ama canlı organizma yaşamına devam edecektir. Dolayısıyla canlı organizma, kişiden daha fazla süre yaşamış olacaktır. Biri diğerinden fazla yaşayabilen şeylerin ise özdeş olmaları düşünülemez. Kişinin olmadığı ama canlının var olduğu durumlar varsa, kişi ve canlının özdeş olduğunu söylemek mümkün değildir – diğeri yokken de var olabilen şeyler birbiriyle özdeş olamaz.

Fakat Olson, burada iki şeyin farklı maddi yapıya sahip olmadığına dikkat çeker. 'Kişi' dediğimiz şey ile onu oluşturan organizma birbirlerinden farklı hiçbir atoma bile sahip değildir. Eğer kişinin yalnızca beyin veya beynin bir parçası olduğu gibi bir şey iddia edilirse Olson buna, 'organizmanın da aynı bedene sahip olduğu halde niçin düşünemediği' şeklinde bir soruyla cevap verecektir. Birebir aynı atomlardan oluşan iki varlık nasıl olabilir? Aynı mekânda bulunan, aynı atomlardan oluşan iki farklı varlığın olduğunu düşünüyorsanız, animalizme göre hata yapıyorsunuz demektir.

Olson'ın ifadeleriyle "Kabaklar kişi değildir çünkü bir zihinleri bile yoktur ve şempanzelerle yunuslar kesin olarak zihne sahip olsalar bile onların zihinsel güçleri onları kişi sayabilmek için yeteri kadar sofistike değildir. Bu Locke'ın görüşüydü."[633] Locke'a göre kişi öz-bilince sahip olabilmesi ve zaman boyunca kendisini kendisi olarak ayırt edebilmesi sayesinde kişiydi. Olson'ın da belirttiği üzere çağdaş birçok felsefeci de Locke'ın kriterini doğru bulur. Örneğin Harry Frankfurt, kişi olabilmek için "ikinci-düzey arzulara" sahip olmak gerektiğini düşünmüştü. Yani arzular hakkında arzulara. Sigarayı bırakma arzusu birinci-düzey

[631] Baker, "The Ontological Status of Persons", 387.
[632] Baker, "The Ontological Status of Persons", 387, dn. 39.
[633] Olson, *The Human Animal*, 102.

bir arzudur. Fakat sigarayı bırakma arzusuna sahip olmayı istemek ikinci-düzey bir arzudur. Bu türden yaklaşımlar da psikolojik kriterin birer örneğidir.

Bu çalışmada ele alınacak temel anlayışların birbirinden ayrıldığı önemli bir noktanın kişisel özdeşlik kriteri olması sebebiyle, burada kişi kriterlerine ilişkin bir karşılaştırmaya yer vereceğim. Elbette ki, bu karşılaştırma için de sık sık düşünce deneylerine başvurulacaktır. Ele alacağım düşünce deneylerinin büyük oranda Olson'ın "Was Jekyll Hyde?" (Jekyll Aslında Hyde mıydı?) adlı makalesine dayandığını belirtmeliyim.

Hyde ve Jekyll, Tek ve Çift

Kişinin ne olduğuna ilişkin düşünce deneyleri çoğunlukla kişinin başka bir bedene transfer edilip edilemeyeceği ya da hangi durumlarda aynı kişi olup olmayacağına ilişkin bazı ilginç senaryolara dayanır. Bu senaryolar zaman zaman hepimizin aklına gelmiş olsa da genellikle çoğu kimse bunları felsefeciler kadar önemseyip üstüne kafa yormaz. Hemen herkes, özellikle de çocukluk döneminde, uykuda başka yerlere seyahat edip etmediğini merak etmiştir. Benim küçük bir çocukken hayal ettiğim şey, uyuyunca ruhumun bu bedenden çıkarak Dünya'nın başka bir yerindeki başka birinin bedenine girip girmediğiydi. Belki de ruhum başka bir çocuğun bedenine geçiyordu. Dünya'nın bu kısmında sabah olunca (ve diğer çocuk uyuyunca) da geri dönüyordum ama orada yaşadıklarıma ilişkin hiçbir şey hatırlamıyordum. Fakat gerçekten de böyle bir şey mümkün müydü? Hiç hatırlayamadığım bir şekilde başka bir hayat yaşıyor olabilir miydim? Bir yandan bunları düşünürken diğer yandan da "çok saçma, hem ben on iki saatten az uyuyorum, diğer çocuk da her gün on iki saatten fazla mı uyuyor?" gibi sorularla bunun mantıksız olacağını da düşündüğümü hatırlıyorum. Fakat yine de evrenin başka bir yerinde daha az uyuyan insanlar olabileceği ihtimali yine de kafamı kurcalardı. Oldukça fantastik bir hayal olduğunun o zamanlar da farkındaydım ama bu düşünceler yine de sık sık hayallerimi süslemişti.

Pekâlâ, bu tür bir senaryo en azından mantıksal olarak mümkün müdür? Bedenler arası geçiş yaptığım düşünüldüğünde, iki farklı bedende yaşayan tek bir kişi olmaz mıyım? Bir kişinin iki farklı bedende hayat sürmesi düşünülebilir mi? Ya da ben bir bedenden çıktığım takdirde diğer bedene ne olur? Eski bedenim insan olmaktan çıkar mı? Bu soruların cevabı, benim ne olduğumla veya 'kişi'nin ne olduğuyla yakından ilişkilidir. Elbette ki ben, maddi-olmayan bir ruh veya gizemli bir varlıksam, bir anda başka bir bedenin kontrolünü ele geçirmem, en azından mantıksal olarak mümkündür. Fakat ben fiziksel bir varlık olduğum takdirde böyle bir beden değişimini düşünmek güçleşecektir. Kendimi beynimle özdeş gördüğüm takdirde belki beyin nakliyle farklı bir bedene aktarıldığımı düşünebilirim. Fakat

herhangi bir fiziksel değişim olmaksızın kendimi farklı bir bedende bulmam, maddi bir varlıkla özdeş olmam durumunda, mümkün gözükmemektedir.

Kişinin ne olduğu sorusu, gündelik ve basit bir dille, "ben neyim?" şeklinde de sorulabilir. İslam Felsefesi ve Kelam terminolojisinde ise 'benlik' veya 'ben' kavramının karşılığı nefstir. Dolayısıyla, "ben neyim?" sorusunun, İslam düşüncesi açısından karşılığının "nefs nedir?" olduğu söylenebilir. İbn Sīnā'nın, giriş kısmında da alıntıladığımız şu pasajı, nefs konusunun konuyla bağlantısını açık bir şekilde gözler önüne serer:

> Nefsten kastedilen, herkesin "ben" sözüyle işaret ettiği şeyin ta kendisidir. Ancak ilim ehli bu lafızla işaret edilen şeyin görülen, hissedilen bu beden ya da başka bir şey olduğu konusunda ihtilaf etmiştir. İlkine gelince, insanların birçoğu ve kelamcıların çoğunluğu insanın bu bedenden (ibaret olduğunu) ve herkesin de "ben" sözüyle buna işaret ettiğini zannetmektedir.[634]

İbn Sīnā'nın da ifade ettiği üzere, daha materyalist bir düşünceye sahip olan kelamcılar, nefsin/kişinin, bedene (maddi bir şeye) tekabül ettiğini ifade etmişlerdir. Böylelikle onlar, kişinin gayri-maddi bir ruh olduğu düşüncesine de karşı çıkmışlardır. Buradan hareketle, söz konusu kelamcıların, kişi hakkında maddi bir kriter benimsedikleri ifade edilebilir. Ancak konumuz, İslam düşüncesindeki farklı nefs anlayışları olmadığından, kelamcıların düşüncelerini burada bırakarak, asıl tartışmamız olan, kişinin ne olduğu sorusuna ve bu sorunun farklı tazammunlarına ilişkin tartışmamıza geri dönebiliriz.

İnsanın maddi bir varlık olması, kişisel özdeşlik kriterinin de zorunlu olarak maddi olmasını gerektirmez. Maddeci bir kişi anlayışını savunduğu halde, kişiye dair psikolojik bir kriter öne süren pek çok farklı görüş mevcuttur. Ancak kişisel özdeşlik kriterindeki farklılıklar, benimsenen insan anlayışını da farklılaştıracaktır. Örneğin, kişi hakkında psikolojik bir kriterin benimsenmesi, ileride göreceğimiz üzere, bizi animalist görüşlerden uzaklaştıracağı gibi tam tersi de geçerlidir. Dolayısıyla, kişinin ne olduğu ve kendimizi ne olarak gördüğümüz meselesi, insan düşüncesini etkileyen hususların başında gelir. Bu nedenle kişinin ne olduğu sorusunu burada incelemek yararlı olacaktır.

Kişinin ne olduğunu belirlemek için genellikle farklı senaryolar ortaya atılır. Sonrasında ise bu senaryolarda kaç kişinin ve kaç varlığın olduğu belirlenmeye çalışılır. Bu sebeple, şimdiki bölümde, konuyu bazı farklı senaryolar bağlamında ele alacağımı belirtmeliyim.

Günlük yaşantımız içerisinde insanları tanımak için beden oldukça kullanışlı bir kriterdir. Aile ve arkadaşlarımızı tanırken, onların kimlik bilgilerini veya başka özelliklerini

---

[634] İbn Sīnā, "Nefs-i Natıka'nın Bilgisi ve Durumları Hakkında Risale", 153.

incelemek yerine doğrudan yüz şeklini, ses tonunu veya fiziksel özelliklerini tanırız. Ancak farklı düşünce deneyleri ve nadiren yaşanan farklı olaylar, bize fiziksel özelliklerin her zaman doğru kişiyi göstermediğini göstermektedir. Örneğin, kişi, fiziksel özellikleri bir kaza veya estetik nedeniyle tanınmaz hale geldiğinde bile aynı kişi olabilir. Bu durum, bazı düşünce deneyleriyle birlikte oldukça girift bir hale gelebilmektedir. Aynı beden içerisinde bambaşka kişiliklerin bulunduğu psikolojik vakalar düşünebiliriz. Benzer bir örnek, *Dr. Jekyll ve Bay Hyde*'*ın Tuhaf Hikâyesi*'nde mevcuttur. Bu hikâyeyi hemen hepimiz biliriz: Bir deneyden sonra iki farklı kişiliğe sahip olan çılgın bilim insanının kurgusal hikâyesi. Kimyasal bir formülü kendi üzerinde deneyen iyi kalpli bilim insanı Jekyll, zaman zaman kendini kaybederek cinayetler işlemeye başlar. Fakat kendine geldiğinde bunları hatırlamaz ve Hyde olarak ünlenen katilin kendisi olduğundan habersiz bir şekilde yaşamına devam eder. Ancak yine bir katliamdan sonra kendine gelen Jekyll, katliamları yapan kişinin kendi olduğunu fark eder ve zehir içerek yaşamına son verir.

Bu tür senaryoların konumuz açısından önemi, bir bedende iki farklı kişinin olup olamayacağıyla alakalıdır. Olson'ın da ifade ettiği üzere bizler, bir yandan, sırf başkalarına zarar vermemek adına zehir içerek kendi yaşamına son veren Jekyll'ın iyi bir insan olduğuna inanmak isteriz ve bu bakımdan onun Hyde'dan farklı bir kişi olduğunu düşünmek isteriz. Diğer yandan aslında tüm bu eylemlerin aynı kişiye ait olduğunu yani Hyde ve Jekyll'ın aslında aynı insan olduğunu söylemek isteriz. Zira ortada farklı davranışlarda bulunsa da insan türünden tek bir varlık bulunmaktadır.[635] Bu sezgilerimizi soruya dökersek, Hyde ve Jekyll farklı kişiler midir? Yani Jekyll'ın bedeninde "Hyde ve Jekyll" adında iki farklı kişi mi bulunmaktadır? Yoksa orada yalnızca farklı kişiliklere sahip tek bir kişi/varlıktan mı söz etmeliyiz?

Daha önce de belirtildiği gibi bu tür soruların cevabı, kişi tanımımıza ve kişisel özdeşlik konusunda nasıl düşündüğümüze bağlıdır. Kişinin nasıl teşhis edilmesi gerektiğine ilişkin belirlenen kriterlere göre, bu tür sorulara verilen cevaplar farklılık gösterecektir.

John Locke'tan bu yana kişisel özdeşliğin belirleyicisi olarak en önemli faktör, zihinsel nitelikler olarak kabul edilmiştir. Öncelikle Locke'ın kişi tanımını ele alabiliriz. Onun ifadeleriyle kişi:

> [D]üşünen, ussal bir varlıktır, uslaması ve düşünümü vardır, değişik zaman ve yerlerde kendini kendi olarak, yani aynı düşünen varlık olarak görebilir; bunu doğruca, düşünceden ayrılamaz olan ve benim düşünce için özsel olduğunu sandığım bilinç

[635] Eric T. Olson, "Was Jekyll Hyde?", *Philosophy and Phenomenological Research* 66/2 (2003), 328.

yoluyla yapar; çünkü algılamakta olduğunu algılamayan bir kimsenin algılamakta olduğu söylenemez.[636]

Buradaki tanıma göre, kişi, düşünebilen ve farklı zaman ve mekanlarda kendisini kendisi olarak teşhis edebilen varlıktır. Bu tanım bağlamında Hyde ve Jekyll hikayesine geri dönersek, bu ikisinin farklı kişiler olduğu görülecektir. Zira onlar, hikâyeye göre, birbirinden habersiz ve kendilerini bir diğeri olarak teşhis edemeyen ve anımsayamayan psikolojik varlıklardır. Örneğin Jekyll, kendisini Jekyll olarak teşhis edebilirken, Hyde olduğunu anımsayamamaktadır. Hyde ise tam tersine, kendisini Jekyll olarak teşhis edemezken, Hyde olarak yaptıklarının farkındadır.

Aynı kişi olmanın kriterini psikolojik özelliklere bağlayan bu görüş, Olson'ın da belirttiği üzere, çoğunlukla sorgulanmaya gerek duyulmaksızın kabul görmüştür:[637]

> Hemen herkes iki bilinç merkezine veya bakış açısına veya birleşik ve bağımsız zihinsel işleyişe benzer bir şeye sahip olduğunuzda, zorunlu olarak, iki farklı düşünen varlık olmanız gerektiğini varsaymaktadır.[638]

Bir bedende birden fazla kişinin barınabileceği görüşünü Olson, ortak-yaşam (*co-habitation*) iddiası olarak adlandırır.[639] Zira bu iddiaya göre bir beden, birden fazla kişinin mesken tutabileceği bir yer olabilmektedir. Bu bedende vücut bulan farklı zihinsel birlik ve bütünlükler (bilinç merkezi, bakış açıları), ortak-yaşam iddiasına göre, orada farklı bireylerin olduğuna işaret etmektedir. Örneğin, Hyde ve Jekyll hikayesinde, ortak-yaşam görüşüne göre, bir bedende konaklayan iki farklı kişiden bahsedilmelidir.

Bunun karşıtı olan görüşlerden biri ise animalizmdir. Animalizme göre, Locke'a dayandırılan ortak-yaşam görüşü yanlıştır. Zira animalizme göre canlı bir beden, birden fazla kişiye ev sahipliği yapamaz. Dolayısıyla, animalist görüşün, kişi hakkındaki temel iddialarından biri şudur: Kişinin devamlılığı psikolojiyle alakalı değildir. Diğer bir ifadeyle, hatırlama veya kendini o kişi olarak teşhis edebilme gibi psikolojik haller, kişisel özdeşliğin bir kriteri değildir. Burada kişiyle kastedilen, çoklu-kişilik bozukluğunda olduğu gibi, farklı kişilikler veya farklı zihinsel anlatı merkezleri değildir. Örneğin, bir kişi, çoklu-kişilik bozukluğu durumunda birden fazla kişiliğe sahip olabilir. Sahip olduğu her bir kişiliğin farklı isimleri ve hayat hikayelerine ilişkin farklı anlatıları olabilir. Ancak burada söz konusu olan husus, tüm bu anlatıların ayrı bir kişiye tekabül edip etmediği meselesidir. Olson'a göre, makul

---

[636] John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996), 196.
[637] Olson, "Was Jekyll Hyde?", 329.
[638] Olson, "Was Jekyll Hyde?", 329.
[639] Olson, "Was Jekyll Hyde?", 329.

ölçüde materyalist bir insan anlayışı ortaya koymanın da önemli adımlarından biri, kişisel özdeşliğin kriterlerini psikolojik kriterlerden arındırmaktır.

Pekâlâ, psikolojik kriterlerden arındırılmış bir kişisel özdeşlik anlayışı nasıl olurdu? Ortak-yaşamın reddedilmesi durumunda, bir bedendeki farklı kişiliklerin konumu ne olacaktır? Bu soruları ele almak için Hyde ve Jekyll hikayesini biraz değiştirmemiz gerekiyor. Zira Olson'ın da belirttiği üzere bu tür hikayeler, oldukça renkli ve eğlenceli kurgular olsa da yanlış yönlendirebilmektedir. Şimdi Tek ve Çift'in hikayesi üzerinden bu soruları ele alabiliriz.

Tıpkı Hyde ve Jekyll hikayesinde olduğu gibi, iki farklı kişiliğe sahip bir insan düşünün –adı Mehmet olsun. Mehmet, bugün yaşadıklarını yarın hatırlayamamakta ama ertesi gün hatırlamaktadır. Aynı şekilde düne dair bir şey hatırlamasa da –dünü tamamen uyuyarak geçirmiş veya hiç yaşamamış gibi hissetse de– evvelki güne dair açık bir hafızaya sahiptir. Aynı şekilde yarınki Mehmet de bugünkü Mehmet'e dair hiçbir şey hatırlayamayacak ve bugün vermiş olduğu kararlardan habersiz olacaktır. Mehmet'in sahip olduğu kişiliklerden her biri, bir gün arayla ve diğer kişilik ortada yokken aktif hale gelmektedir. Teşbih doğruysa, bu iki kişi, bir bedende, birer gün arayla konaklıyor gibidir. Şimdi, Mehmet'in, birbirinden habersiz bir şekilde hareket eden ve birer gün arayla ortaya çıkan kişiliklerini Tek ve Çift olarak isimlendirelim. Mesela, ayın tek sayılı günlerinde aktifleşen kişiliğe Tek ismini verelim. Bugünün tek günlerden biri olduğunu varsaydığımızda, Tek, bugün ve devreden tek sayılı günlerde ortaya çıkıyor olsun. Yarın ve devreden çift günlerde gözlemlenen kişiye ise Çift ismini verelim. Tahmin edebileceğiniz üzere burada peşinde olduğumuz soru şudur: Tek ve Çift aynı mıdır?

Belki de sezgileriniz, Tek ve Çift'in, aynı kişiler olmakla birlikte yalnızca birbirini hatırlamakta sıkıntı çektiğini size fısıldayabilir. Pekâlâ, işleri biraz daha karmaşık hale getirerek bu ikisinin birbirinden tümüyle farklı olduğunu düşünürsek durum ne olur? Örneğin, bu kişinin tek günlerde nazik, şakacı ve eğlenceli bir insan olduğunu, diğerlerinde ise daha kaba ve düşüncesiz biri olduğunu varsayalım.

Ortak-yaşam iddiasına göre Tek ve Çift farklı kişilerdir. Yani bunlar, bir kişinin sahip olduğu farklı kişiler olmayıp, iki ayrı kişi olarak bir bedende geçinip gitmektedirler. Olson'ın da belirttiği gibi, ortak-yaşam görüşüne göre, Tek ve Çift isminde iki farklı varlık mevcuttur. Her ikisi de kendine özgü zihinlere sahip ayrı varlıklardır. Bu durumun yol açtığı sorunlardan biri, Olson'a göre, yalnızca psikolojik kriterlere dayalı olarak iki ayrı kişinin var olduğunu iddia etmesidir. Ancak, Olson'a göre, makul bir materyalist görüş, varlık sayısını belirlerken,

yalnızca psikolojik kriterlere başvurmamalıdır.[640] En azından, ortada yalnızca bir canlı bedenin olduğu bir durumda, orada zaman zaman farklı varlıkların ortaya çıktığını iddia etmemelidir. Kişinin maddi bir varlık olduğu da göz önünde bulundurulduğunda, Tek ve Çift'in hangi farklı maddi varlıklarla özdeş oldukları sorunu ortaya çıkacaktır. Zira ortada yalnızca bir beden vardır. Bu beden iki böbrek taşır gibi, iki farklı kişiyi nasıl taşımaktadır? Bu kişiler hangi yönleriyle bu bedenden ayrılmaktadırlar?

Bu sorular bağlamında akla gelen senaryolardan biri, kişilerin (Tek ve Çift'in) beynin farklı bölgelerine tekabül ettiği şeklindeki ihtimaldir. Bu ihtimal, beynin hangi kısımlarının hangi kişi olduğu şeklindeki soruyu gündeme getirir. Belki de beynin her lobu ayrı bir kişidir. Olson'a göre bu tür sorular üzerine düşünüldüğü takdirde, bir organizmanın veya bedenin iki farklı kişiye ev-sahipliği yaptığı şeklindeki düşüncenin makul bir görüş olmadığı ortaya çıkacaktır.[641] Tek ve Çift'in ayrı varlıklar olduğunu düşünmek, Olson'a göre kişinin maddi bir varlık değil psikolojik bir şey olma ihtimalini gündeme getirir ve makul bir materyalizmin de altını oyar. Zira her iki günde bir meydana gelen iki farklı maddi varlığın mevcudiyeti söz konusu değildir. Süregiden tek bir varlık (organizma) bulunmaktadır.

Öyle gözüküyor ki Tek ve Çift'in bir gün yok olup diğer gün var olmaya başladığını düşünmek makul bir tutum olmayacaktır. Tıpkı bizim yalnızca uyanıkken var olmayışımız gibi. Bizler uykuya daldığımızda yahut süreli bilinç kaybına uğradığımızda yok olup, uyandığımızda tekrar var olmaya başlamayız. Dolayısıyla Tek ve Çift'in de bir gün var bir gün yok olduğunu düşünmek yerine, yalnızca iki günde bir şuurlu olduklarını ama kesintili olarak şuur sahibi olsalar bile varlıklarının kesintiye uğramadığını düşünmek daha makul bir tutum olacaktır. Ancak bu kabul, ortak-yaşam görüşü için vahim bir durum ortaya koyacaktır. Zira bir bedende daimî olarak Tek ve Çift adında iki kişinin yaşadığını varsaymak makul gözükmemektedir.[642]

Animalizm ise bu konuda daha basit bir çözüm sunmaktadır. Van Inwagen ve Olson'a göre Tek ve Çift ayrı kişiler veya varlıklar değildirler. Bunlar, yalnızca bir insanın sahip olduğu iki farklı kişilikten ibarettirler. Diğer bir ifadeyle ortada yalnızca bir tane düşünen ve eylemde bulunan varlık vardır. Ve bu varlığın iki farklı bilinç akışına sahip olması, onu iki ayrı varlık haline getirmeyecektir.[643] Her ne kadar bu kişilikler birbirlerinden habersiz olsalar da onlar, aynı kişi ya da bireydir –hafızaları onlara tersini söylüyor olsa da.

---

640 Olson, "Was Jekyll Hyde?", 336.
641 Olson, "Was Jekyll Hyde?", 345.
642 Olson, "Was Jekyll Hyde?", 336.
643 Van Inwagen, *Material Beings*, 194.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Tek'in bir suç işlediğini, örneğin hırsızlık yaptığını düşünelim. Tek'in işlediği bu suç nedeniyle Çift de yargılanmalı mıdır? Bu kişinin bir gün hapiste diğer gün ise dışarda mı tutulması gerekecektir? Bu tür etik soru ve sorunların, kişisel özdeşliğe dair metafiziksel soru ve sorunlarla olan alakasını henüz tam olarak bilememekteyiz. Hukuk, felsefî problemleri çözmekten ziyade pratik çözümler üretmektedir. Örneğin bir arazinin kime ait olduğu meselesi, arazi kavramının ontolojik bir gerçekliğinin olup olmadığını cevaplamayı gerektirmemektedir. Ayrıca Olson'ın da belirttiği üzere bizler, sıradan durumlarda bile doğru ahlaki hükümler verme konusunda yanlışlar yapmaktayız. Bu sebeple, Tek ve Çift senaryosundaki olağan dışı hali de animalizmin suçu olarak görmemek gerekir.[644] Etik ve hukuki kaygıların, ortada kaç varlık olduğu veya kişinin bir tür olup olmadığı gibi ontolojik sorular için bir kriter olarak değerlendirilmemesi gerekmektedir. Bu gibi sebeplerle hukuki ve etik endişeleri, bu çalışma bağlamında bir kenara bırakabiliriz.

Söz konusu endişelerden bağımsız bir biçimde Çift ve Tek'in aynı kişi olup olmadığı sorusunu ele alalım. Tek bir suç işlediği takdirde, Çift bunu hatırlamasa bile bu suça ortak olmuş mudur? Olson'ın animalist görüşü açısından bu sorunun cevabı olumludur. Çift de aynı suçu işlemiştir. Üstelik Tek, Olson'a göre, aslında bu suçu hatırlamaktadır. Zira Çift ve Tek aynı kişilerdir. Her ne kadar ikisi de birbirinin yaptığı şeyleri hatırlayamadıklarını iddia etseler de bunları yapan aynı kişidir ya da insandır. Bu durum, bir suç işleyen ama hafıza kaybına uğrayarak işlediği suçu unutan bir kimsenin işlediği suçu hatırlayamaması gibidir.[645] Ancak o, yalnızca tek günlerde suçu işlediğini hatırlayabilmektedir. Bu yargı oldukça şaşırtıcı görünebilir. Fakat Olson'a göre bizim, sıradan durumlarda bile doğru ahlaki yargılarda bulunmakta zorlanırken, bu tür fantastik senaryolarda nasıl bir karar vereceğimizi bilemememiz oldukça doğaldır.[646]

Animalistlere göre kişi, Lockeçı anlayışın öne sürdüğü gibi tamamen zihinsel bir varlık olamaz. Zira insan, eğer fiziksel bir nesne ise, tümüyle zihinsel nitelikleriyle özdeşleştirilemez. Bu sebeple o, zihinsel/psikolojik kriterler bağlamında tarif edilmemelidir. Bu kişi olma kriterini Olson, Biyolojik Özdeşlik İlkesi olarak adlandırır. Bu ilke şöyledir: "*n* sayıda kişi, ancak ve ancak doğru türden *n* sayısı kadar insanın var olması durumunda vardır."[647] Tıpkı diğer canlılarda olduğu gibi *n* sayıda kedinin varlığını belirleyen şey, kedi türünden *n* sayıda varlığın

[644] Olson, "Was Jekyll Hyde?", 345.
[645] Olson, "Was Jekyll Hyde?", 344.
[646] Olson, "Was Jekyll Hyde?", 345.
[647] Olson, "Was Jekyll Hyde?", 346.

mevcudiyetidir. İnsan söz konusu olunca da durum aynıdır. Kaç adet insanın bulunduğu sorusu, zihinsel kriterlere göre değil, insan türünden canlı varlıkların miktarına göre cevaplanmalıdır.[648]

Bu bağlamda, van Inwagen gibi animalistlerin, psikolojik devamlılık kriterine karşı olmalarının altında yatan temel nedenlerden biri de maddi bir varlığın maddi bir şeye referansta bulunması gerektiğini düşünmelerinden kaynaklanır. Bunu biraz daha açımlarsak, yalnızca hafıza (veya diğer bazı psikolojik özellikler) aktarılarak, kişinin bir bedenden diğerine geçmesi mümkün olduğu düşünülürse, bu durum, özdeşlik için yalnızca psikolojik bir kriter belirlendiği anlamına gelir. Ancak bir kimsenin hafızası ya da diğer zihinsel özellikleri farklı bir bedende de örneksenebilir. Tıpkı aynı anıya birden fazla kişinin sahip olabilmesinin mantıksal olarak mümkün olması gibi. Dolayısıyla, bir kimsenin hafızasını (veya diğer psikolojik özelliklerini) başka bir beyne aktarmak, o kişinin diğer bedene geçmesini mümkün hale getirecektir. Ancak, animaliste göre, maddi bir şeyin bu şekilde bir yerden bir yere taşınması mümkün değildir. Dolayısıyla ben, eğer maddi bir şey isem, beden, beyin veya organizma gibi bir şey olmalıyımdır. Bunların bir yerden bir yere aktarılması ise hafıza kopyalama gibi olaylarla gerçekleşemez –en azından beyin nakli gibi önemli cerrahi operasyonlara ihtiyaç duyar.[649]

Öte yandan çok sayıda felsefeci, animalizmin bizim ne olduğumuza cevaben yalnızca canlılık olayına referansta bulunmasını tuhaf karşılayarak reddeder. Onlara göre bizim ne olduğumuz, açık bir şekilde bizim psikolojimizle yakından alakalıdır. Diğer bir ifadeyle zihinsel özelliklerimiz, bizim kim olduğumuzu ve sağ kalım koşullarımızı belirleyen özsel niteliklerdendir. Kimi felsefeciler için bu durum, animalizmin yanlış olduğunu açık bir biçimde göstermektedir. Diğer bazılarına göre ise animalizm, hala güçlü bir seçenek olmakla birlikte, psikolojik niteliklere de özsel bir rol verecek şekilde genişletilmelidir. Örneğin, Patrick Toner, hilomorfik animalizm adını verdiği bir görüş öne sürerek animalizmin bu tür problemlerden kurtarılabileceğini öne sürmektedir.[650] Fakat ben, animalizme yöneltilen bu tür eleştirileri yeterince güçlü bulmadığım için burada farklı animalist seçenekleri değerlendirmek gibi bir girişimde bulunmayacağım.

Kısaca toparlarsak burada animalizm ve terkip görüşü arasındaki temel bir fark olan psikolojinin süreklilikle alakası üzerinde duruldu. Animalizme göre kişi, insan türünden canlı bir nesneye referansta bulunurken, psikolojik kriterlere göre ise kişinin referansı; bilinç, hafıza ve kendini o kişi olarak teşhis edebilme gibi psikolojik kriterlere göre belirlenir. Elbette ki bu

---

648 Olson, “Was Jekyll Hyde?”, 346.
649 Van Inwagen, “What Do We Refer to When We Say ‘I’?”, 179–182.
650 Patrick Toner, “Hylemorphic Animalism”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 155/1 (2011), 65–81.

kriterler de kendi içlerinde farklı ayrımlara sahip olabilir. Ancak burada ele alınan görüşler açısından genel bir başlık olarak bu kadarı yeterli olacaktır. Söz konusu kriterlerden hangisinin tercih edileceği ise, farklı senaryolarda aynı kişi olarak kalan şeyin ne olduğuna ilişkin sezgilerimize göre farklılık arz edebilmektedir. Örneğin, Olson, Tek ve Çift senaryosunda bu iki kişiliğin (alt-kişinin) aynı canlıya referansta bulunduğunu düşünerek animalizmi tercih ederken, Baker gibi felsefeciler onların ayrı kişiler olması gerektiğini iddia ederler. Animalizm, kişisel özdeşlik meselesi açısından özellikle de etik konular bağlamında sağduyuya aykırı görünebilse bile, bu durum onun yanlış olduğunu zorunlu olarak göstermez. Dahası, terkip görüşlerinin karşılaştığı diğer problemler bağlamında düşünüldüğünde animalizm, insanın tabiatını anlama noktasında önemli bir anlayış sağlıyor gibi durmaktadır.

Belirtmek gerekir ki van Inwagen, Baker ve diğer teist felsefecilerin düşünceleri arasındaki farklılıklar, onların teistik inançlarından ziyade felsefi sezgi ve düşüncelerindeki farklardan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla onlar, bir teistin animalist ya da terkipçi olması gerektiğini ya da teistik düşüncenin onları buna yönelttiğini iddia etmemektedir. Elbette ki bir teistin daha farklı bir materyalist insan anlayışını –ya da farklı bir düalizmi– tercih etmesinde hiçbir sakınca yoktur. Bu bağlamda, buradaki tartışma, bir teizm-materyalizm tartışmasından ziyade materyalist insan tasavvurları arasındaki felsefi argümanlar hakkındadır.

Şimdi materyalist insan tasavvurlarının geneli hakkında teistik bir endişeye değinmemiz yerinde olacaktır. Bu endişe, materyalizm ve insanın ölümden sonraki durumu hakkındadır. Zira bilindiği üzere, teistik inanışların temelinde bir öte-yaşam (ahiret) anlayışı bulunur ve insanı maddi gören düşüncelerin teistler açısından getirdiği temel endişelerden biri, ölümle birlikte yok olan maddi varlığın, tekrar aynı kişi olarak nasıl diriltileceği meselesidir.

8. Öte-Yaşam

Birçok semavî dinin öğretisinde öte-yaşam (ahiret) inancı bulunur. İslam dini de bu dünyadaki yaşamdan sonra başka bir yaşam olacağını vaat eden dinlerdendir. Bu inanca göre insanlar, bu dünyadaki yaşamları sona erdikten sonra diriltilecekler ve yaptıklarından hesaba çekileceklerdir. Buna diriliş inancı da denmektedir. Ancak materyalist bir anlayış benimsendiği takdirde öte-yaşamın imkânına dair bazı sorular belirmektedir. Akla gelen ilk soru, yok olan bir şeyin yeniden var edilmesi durumunda aynı şey olup olamayacağıdır. Örneğin, elinizde, geçmişte yaşamış ve sizin de hayranı olduğunuz birinin –mesela bir düşünürün– kendi elleriyle yazmış olduğu bir metin bulunduğunu farz edin. Bu metin, yalnızca içeriği açısından değil, bir zamanlar o kişinin kendi elleriyle bunu kaleme almış olması sebebiyle de sizin için çok değerli olsun. Hatta öyle değerli görüyorsunuz ki ona gözünüz gibi bakıyor ve hiçbir ücret karşılığında da değişmeyi düşünmüyorsunuz. Talihsizliğe bakın ki bu metin bir kazaya kurban giderek yanmaya başlıyor. Siz ise bu el yazmasını güç bela kurtarmaya çalışırken, ondan geriye yalnızca bir avuç külün kaldığına acı bir şekilde şahit oluyorsunuz. Bu duruma o kadar üzülüyorsunuz ki bir mucize gerçekleşiyor: Bir peri veya olağanüstü güçleri olan bir iyilik meleği size acıyor ve birtakım tılsımlı mırıltılar eşliğinde sihirli değneğini sallamaya başlıyor. Bir anda elinizde yanan metnin birebir aynısını buluyorsunuz. Tahmin edebileceğiniz gibi bu noktada gelecek soru şudur: Bu mektup gerçekten de onun yazmış olduğu mektup mudur? Bunun sadece bir kopya olduğunu çünkü farklı maddelerden meydana getirildiğini düşünebilirsiniz. Varsayalım ki böyle düşünüyorsunuz ve gözleriniz, elinizdeki mektuptan ziyade hala artakalan küllere takılıyor ve üzüntünüz dinmiyor. Bu sefer aynı peri ya da iyilik meleği, tekrar sihirli değneğini sallıyor ve o andan itibaren el yazmasından artakalan küllerin bir araya gelmeye başladığını gözlemliyorsunuz. Yavaş yavaş birleşen kalıntılar tekrar aynı şekilde bir araya gelerek bildiğiniz el yazmasına dönüşüyor ve diğer elinize konuyor. Şu hâlde ne düşünürsünüz? Kıymetli el yazmanıza kavuştuğunuz için sevinir miydiniz? Yoksa orijinal metnin bir daha geri döndürülemeyecek şekilde yok olduğunu mu düşünürdünüz? Belki de bir defa yok olan her şey, bir daha geri döndürülemeyecek şekilde kayıplara karışmaktadır.

Bu sorulara farklı cevaplar verilmiş olsa da üzerinde uzlaşılmış bir cevabı hala bulunmamaktadır. Birçok filozof, aynı atomlardan dahi meydana gelmiş olsa, tekrar bir araya getirilen mektubun eski mektupla aynı/özdeş olduğunu kabul etmek istemezler. Onlara göre bir şeyin, iki farklı zamansal başlangıcı olamaz. Örneğin 2019 yılında doğan Gökçe, bir defa yok olduktan sonra, ileri bir tarihte (veya öte-yaşam her ne zaman olacaksa o zaman) yeniden doğamaz/yaratılamaz. Diğer bir deyişle özdeşlik, zamansal boşluk içermez. Eğer bir şey var olmaya başlamış ve sonra yok olmuş ise zamansal bir boşluktan sonra tekrar var olamaz. O şey

yok olduğu takdirde onu geri getirmek mümkün değildir. Ancak bir benzeri meydana getirilebilir. Dolayısıyla eğer Gökçe 2100'de yok olursa, Tanrı, onu her bir atomuna kadar aynı şekilde tekrar yaratsa bile, yeniden yaratılan kişi ile bir zamanlar (2100'e kadar) bu dünyada yaşamış kişi aynı olmayacaklardır. Yeniden yaratılan $Gökçe_2$, bir zamanlar bu dünyada yaşamış $Gökçe_1$ ile aynı gözükebilir, aynı karakter özelliklerine sahip olabilir; ancak $Gökçe_2$ ve $Gökçe_1$ aynı kişi olmayacaktır.[651]

Öte-yaşamın mümkün olup olmadığı meselesi bağlamında özdeşliğin zamansal boşluk içerip içeremeyeceği tartışması oldukça önemlidir. Bu tartışma Kelam ve İslam felsefesinde de oldukça mühim tartışmalara konu olmuştur. Örneğin el-Ğazālī *Tehāfut* adlı eserinde, İbn Sīnā ve el-Fārābī gibi İslam felsefecilerinin görüşlerini eleştirirken, onların özdeşlik konusundaki görüşlerine katılır. Yani el-Ğazālī, *Tehāfut*'te özdeşliğin zamansal boşluk içeremeyeceği konusunda İslam filozoflarını onaylar. O, şunları söyler:

> Çünkü hayat ile beden yok olunca, onların yeni baştan yaratılması aynısının değil, benzerinin yaratılmasıdır.[652]

Yani yok olan bir kişinin aynısı tekrar yaratılamaz. İslâm filozofları, bedenin ölümüyle birlikte yok olmayan bir ruh anlayışını savunduklarından, onlara göre bu ruh, bedenin ölümünden sağ çıkmalıdır. Böylece sağ kalan ruh, özdeşliğin korunmasını sağlayacaktır. el-Ğazālī de, ruh anlayışı sayesinde insanların kişisel özdeşliklerinin korunabileceğini ifade eder. Yani düalist bir anlayış, öte-yaşam için kişisel özdeşliğin nasıl korunduğunu en kolay çözen görüşlerden biridir. Hatta kimilerine göre, yalnızca düalist görüşler, öte-yaşam için umut vadeden makul bir senaryo ortaya koyabilir.[653]

Fakat el-Ğazālī, sonradan yazmış olduğu *el-İḳtiṣād fi'l-İtiḳād* adlı eserinde yukarıdaki görüşlerin tam tersini dile getirerek insanın tekrar yaratılabileceğini iddia eder. İlk defa yaratan Tanrı'nın aynı şeyi tekrar yaratabileceği şeklindeki ayete de dayanan el-Ğazālī, bunun iki farklı şekilde de mümkün olduğunu dile getirir: (1) tamamen yok edip sonra tekrar yaratma şeklinde olabileceği gibi, (2) cevherin muhafaza edilip daha sonra tekrar bir bedenle birleştirilmesinin de mümkün olduğunu ifade eder. Bunlardan her ikisi de mümkün birer senaryodur ve hakkında bildirilmiş bir dinî hüküm de olmadığı için Tanrı her iki yoldan da insanları diriltebilir. El-Ğazālī'nin kendi ifadeleriyle yeniden yaratılış veya diriliş (*haşr*) şöyledir:

> *Haşr*: Bu, yaratıkların tekrar diriltilmeleri, iade edilmeleri anlamını taşır. Buna şer'î hükümler delâlet etmiştir. Bu ise ilk yaratma deliliyle mümkündür. Çünkü iade, ikinci

---

[651] Visala, "Persons, Minds, and Bodies II", 728.
[652] El-Ğazālī, *Tehāfutu'l-felāsife*, 424.
[653] William Hasker, "Materialism and the Resurrection: Are the Prospects Improving?", *European Journal for Philosophy of Religion* 3/1 (2011), 83–103.

bir yaratmadır. Binaenaleyh, bununla ilk yaratma arasında bir fark yoktur. Buna iade denmesi, ancak daha önceki yaratmaya nisbetendir. Şüphesiz bir şeyi inşa etmeye ve ilk defa yaratmaya kadir olan, onu iade etmeğe, yeniden yaratmağa da kadirdir. İşte yüce Allah'ın "De ki, onları ilk defa yaratan diriltecektir" sözünün mânası budur.

Şayet "ne dersiniz, bütün cevherler ve arazlar yok edilip, sonra hepsi mi iade edilecektir? Yoksa cevherler bırakılıp, sadece arazlar mı yok edilecek ve sonra da yalnız bu arazlar mı iade edilecektir" denirse biz deriz ki: Her şey mümkündür. Şeriatta bu mümkün şeylerden birisinin tâyinine dair kesin bir delil yoktur. Meselâ iki şıktan birisi, arazların yok olması ve insan cisminin de toprak şeklini alarak kalmasıdır. Böylece insandan hayat, renk, rutubet, terkip ve şekil gibi arazların özelliklerinden olan bütün hususlar zail olmuş olur. Bu insanın daha sonra iade edilmesi, yeniden diriltilmesi, kendisine bu arazların aynen veya benzerlerinin iade edilmesi anlamını taşır. Çünkü bize göre, araz baki değildir. Hayat bir araz olduğu gibi, her an var olan da başka bir arazdır. İnsan, cismi itibariyle insandır. Çünkü insanın bir insan olması, araz itibariyle değildir. Zira değişen her araz diğerinden ayrıdır.[654]

El-Ğazālī'nin iki ayrı kitabında niçin iki farklı görüşü benimsediği meselesi oldukça tartışmalıdır. Ancak sebep her ne olursa olsun, el-Ğazālī'nin –en azından bir eserinde– tekrar yaratmanın imkânını savunduğu görülmektedir. Bu durum, tekrar yaratmanın İslam düşüncesinde yer etmiş bir örneğidir.

Düalist bir anlayış için işlerin daha kolay gözüktüğünü ifade etmiştik. Ancak tüm düalistler, diriliş meselesini bu şekilde açıklamak istemezler. Bir kimse, ruh inancına sahip olmakla birlikte, ruhun da bedenle birlikte yok olduğunu düşünebilir. Daha sonra ise Tanrı'nın bu ruhu da bedenle birlikte (veya bedensiz) tekrar yaratabileceği gibi bir iddiada bulunabilir. Günümüzün meşhur düalistlerinden Richard Swinburne de böyle bir görüşü benimsemektedir. O düalist olmakla birlikte, şimdi alıntılayacağımız pasajda da görüleceği üzere, bir cevherin tekrar yaratılmasında herhangi bir mantıksal çelişki görmez.

Bilinçli kişiler beden ve ruhtan müteşekkildir. Ruhların yalnızca bilinçliyken var olduklarını söyleyebiliriz: Uyurken onun ruhu varlıksal olarak kesintiye uğrar ama uyandığında tekrar geri gelir. Fakat bu külfetli bir söylem olurdu. Ruhun, iş görmezken de var olduğunu şu şekilde anlamak daha iyi: Sıradan bedensel süreçlerin kendi iradesiyle veya mevcut yapay tekniklerle ruhun tekrar işleyebilir halde olması. Bunu söylerken teknik bir terim olan 'ruh' için kurallar koymuş oluyorum. Bu kullanıma göre

[654] Ebū Ḥāmid Muḥammed El-Ğazālī, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971), 159.

> bir ruh, kullanıcısı olduğu sürece vardır. Ve normalde bir ruh, bir insanın dünya hayatı boyunca yalnızca bir başlangıca sahiptir.[655]

Tekrar yaratmanın imkânıyla alakalı diğer ifadeleri de şöyledir:

> Kişilerin bilinçli bir yaşama sahip olmaksızın uyudukları esnada da var olmaya devam ettiklerini varsayıyoruz … Her ne kadar bana göre bir cevherin birçok başlangıca sahip olmasında hiçbir çelişki bulunmasa bile, söz konusu olguyu kişilerin bilinçsizken de var oldukları şeklinde açıklamak daha az külfetlidir… Bunun sonucunda kişiler, dünyadaki yaşamlarında normalde yalnızca bir başlangıca sahip olurlar.[656]

Her iki pasajda da insanların "dünyadaki yaşamlarında" tek başlangıca sahip olduğunu vurgulayan Swinburne, insanın başka bir yaşam için tekrar yaratılabileceğinin yani ikinci bir başlangıca sahip olabileceğinin ipuçlarını verir. Her ne kadar kendisi bunu doğrudan ifade etmese de o, insanın varlığa geliş açısından bir başlangıca sahip olduğunu her ifade edişinde, "dünyadaki yaşamın" tek bir başlangıca sahip olduğunu vurgulaması bunu göstermektedir.

O, bir cevherin tekrar yaratılabileceğini savunduğu gibi, ruhların ölümsüz olduğu görüşüne de şüpheyle bakmaktadır. Ruh ölümsüz bile olsa, Swinburne'e göre, bizim bunu bilme imkânımız yoktur. Platoncu ölümsüzlüğü reddettiği için kendi düalizmini "ılımlı düalizm" olarak adlandırır.[657] Swinburne, ruhun bedenle birlikte meydana geldiğini ve doğal haliyle (ilahî müdahale veya bir mucize olmadığı takdirde) bedenle birlikte de yok olması gerektiğini düşünen tek düalist de değildir. Günümüzde birçok düalist, beyin ve ruh arasındaki sıkı bağlılığa dair bilimsel verilere dayanarak ruhun ölümsüzlüğü düşüncesini reddeder.[658]

Görüldüğü üzere diriliş meselesi, kişinin bedenden ibaret olmadığını düşünen düalistler için de problemli bir hale gelebilmektedir. Ancak yine de düalizmin bu konuda materyalizme göre daha avantajlı olduğunu ifade edebiliriz. Zira düalizme göre insan, bedenin ölümüyle birlikte yok olmak zorunda olmayan bir ruha sahiptir. Pekâlâ, insanı tümüyle maddi ve bedenle birlikte yok olması gereken bir varlık olarak gören bir teist, diriliş hakkında neler söyleyebilir? Şimdi teist olmakla birlikte insanın tabiatı konusunda materyalist bir görüş benimseyen düşünürlerin diriliş meselesine sundukları çözümleri inceleyelim.

8.1. John Hick'in Kopya Teorisi

Yeniden yaratma eğer mantıksal açıdan mümkünse, teist-materyalist bir görüş açısından bu, öte-yaşamın imkânına dair basit bir açıklama sağlar. Merricks, öte-yaşamın yeniden

---

655 Swinburne, *The Evolution of the Soul,* 177.
656 Swinburne, *The Evolution of the Soul,* 177.
657 Swinburne, *The Evolution of the Soul,* 11.
658 Böyle düşünen düalistler arasında William Hasker, Dean Zimmerman, Charles Taliaferro gibi birçok düalist bulunmaktadır. Bkz. Zimmerman, "From Property Dualism to Substance Dualism", 135.

yaratmayla mümkün olabileceğini düşünen materyalistlerden biridir. Bu materyalistlerden bir diğeri de John Hick'tir. Hick, örneğin New York'ta bir anda ortadan kaybolan ve aylar sonra başka bir yerde (mesela İstanbul'da) ortaya çıkan birini düşünmemizi ister. Bu kişi, kaybolan kişiye tıpatıp benzemekte (belki zamanla biraz sakalları çıkmış vs.), onun hatıralarını, eşini, çocuklarını yani kaybolan kişinin bilebileceği her şeyi bilmektedir. Bu kişinin, kaybolan kişiyle aynı olmadığını varsaymamızı gerektirecek bir durum var mıdır? Hick'e göre bu sorunun cevabı olumsuzdur. Eğer örnekteki gibi bir vaka meydana gelirse onun kaybolan kişiyle aynı olduğunu varsaymaktan başka çaremiz yoktur. Eğer bu doğruysa, Tanrı da bir kişiyi yok ettikten uzun bir süre sonra aynı kişiyi tekrar var edebilir. Hick'in bu teorisi "kopya teorisi" (*replica theory*) olarak da bilinir.[659]

Kopya teorisi ve benzeri yeniden yaratma teorilerine karşı en temel itirazlardan biri, onun bazı mantıksal çelişkilere yol açtığı yönündedir. Bir kişinin kaybolduktan bir süre sonra tekrar ortaya çıkmasında bir sorun görünmese bile, ya iki kişi ortaya çıkarsa ne olacaktır? Ya da van Inwagen'ın daha çarpıcı hale getirdiği şekliyle sorunu ortaya koyarsak; Tanrı'nın hem on yaşındaki van Inwagen'ı hem de kırk yaşındaki van Inwagen'ı aynı anda yeniden yaratarak yan yana koyduğunu varsayalım. Her ikisi de van Inwagen olduğunu iddia eden bu kişilerden hangisinin gerçek van Inwagen olduğunu nasıl tespit edebiliriz? Van Inwagen'a göre, yol açtığı bu tür sorunlar nedeniyle taklit teorisi yanlış olmalıdır.[660]

Hick ise bu türden senaryoların mantıksal bir imkansızlığa yol açmayacağını savunur ve böyle bir senaryodaki her iki kişinin de önceki kişiyle özdeş olamayacağını kabul eder. Hick'in çözüm önerisi şöyledir:

> Eğer "İki tane yeniden dirilmiş Bay X olsaydı, onlardan hiçbiri dünyalı Bay X ile aynı şahıs olamazdı ve bu nedenle iki tane olmak şöyle dursun, bir tane bile Bay X olamazdı" denirse, bunu özgürce kabul ederim. Ancak onların "iki tane yeniden dirilmiş Bay X olmasının gerçekleşmemiş mantıksal imkânı, bir tane yeniden dirilmiş Bay X olmasını da mantıken imkânsız kılmaktadır" iddiasına karşı çıkarım.[661]

Hick'e göre bir kişi (aynı kişi olarak) birden fazla yaratılamıyorsa da, bu durum onun bir defa yaratılamayacağı anlamına gelmemektedir. Bir kişinin iki kopyasının meydana gelebilmesi ihtimalinin, yeniden yaratılmanın imkânsızlığı anlamına gelmeyeceğini düşünür.

---

[659] Hudson, *A Materialist Metaphysics of the Human Person*, 180–181.

[660] Stephen T. Davis, "Physicalism and Resurrection", *Soul, Body, and Survival*, ed. Kevin Corcoran (Ithaca; London: Cornell University Press, 2001), 236.

[661] John Hick, "İnsanın Yeniden Dirilmesi", çev. Hümeyra Özturan, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, ed. Michael Peterson vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 650.

Tanrı'nın hikmetsiz iş yapmayacağı düşünülünce, birden fazla aynı bedenden yaratmaması için de iyi sebepler vardır.

8.2. Terkip Görüşü ve Diriliş

Benzer bir öte-yaşam teorisi de bir teist-materyalist olan Baker tarafından öne sürülmüştür. Baker, geliştirmiş olduğu terkip görüşünü, öte-yaşamı kapsayacak şekilde genişletir. Ona göre tekrar yaratılan kişinin bir zamanlar yaşamış orijinal kişiyle özdeş olması, onun, yalnızca bir defa örneksenebilen BŞP (birinci şahıs perspektifi) niteliğine sahip oluşuyla alakalıdır. Her insanın kendine özgür bir BŞP'i bulunur. Bu özellik, kişiyi diğerlerinden ayırır. Herhangi bir organizmanın bu dünyada örneksediği bu nitelik, öte-yaşamda da farklı organizmalar tarafından örneksenebilir. Baker bunu tıpkı bir ehliyetin yeniden çıkartılması gibi düşünür.

Belirtelim ki Baker'ın bu önerisi yalnızca bir senaryodur. O, Tanrı'nın tekrar yaratmayı nasıl gerçekleştirdiğini bilmediğini ifade eder. Öne sürülen şey yalnızca bir mümkün senaryodur ve yeniden dirilişin mümkün olduğunu ortaya koymak için sunulmuştur.[662] Baker her türlü yeniden diriliş anlayışının bir mucize içermesi gerektiğini belirterek iddiasının şunları içereceğini ifade eder:

> Önerilen model, her bir diriliş olayının Tanrı tarafından gerçekleştirilecek bir mucizeye ihtiyaç duyacağını varsayarak üç iddiada bulunuyor: (i) Dirilen varlık dünyada yaşamış kişiyle aynıdır; (ii) Diriliş bedenseldir ama dirilen beden ("manevî" beden) dünyadakiyle aynı değildir; (iii) Hiçbir fani ölümsüz bir ruha sahip değildir. Bu üç iddiayı şöyle özetleyeceğim: "aynı kişi, farklı beden, ruh yok."[663]

Hatırlanacağı üzere BŞP, Baker'a göre maddi bedenin birleşimine indirgenebilen bir şey değildir. Diğer bir ifadeyle kişi olmak, kişisel olmayan (fiziksel) koşullara bağlı olarak ya da psikolojik devamlılıkla açıklanamaz. Bu nedenle kişisel özdeşlik, analize tabi tutulamayan bir olgudur. Şunu da belirtebiliriz ki, Baker'a göre, belirli bir kişi ile belirli bir BŞP arasında zorunlu bir ilişki bulunur. Aynı kişiyi ortaya çıkaran bir terkibin var olması, Baker'a göre aynı BŞP'nin devamlılığı için yeterlidir.

Bu noktada önemli itirazlardan biri, van Inwagen tarafından yöneltilir. O, Baker'ın teorisinde, Tanrı'nın "aramızda hiçbir fiziksel süreklilik bulunmayan gelecekteki kişi ile benim, aynı birinci-şahıs perspektifine sahip olmamıza neden olabilmesini" makul bulmaz.[664] Ona göre

---

662 Lynne Rudder Baker, "A Materialist Model of Christian Resurrection Opening Statement" (2017).
663 Baker, "A Materialist Model of Christian Resurrection Opening Statement" (2017).
664 Peter Van Inwagen, "I Look for the Resurrection of the Dead and the Life of the World to Come", *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, ed. Jonathan Loose vd. (New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2018), 498–499.

böyle bir süreklilik için, arada fiziksel bir parçanın zamansal boşluğa maruz kalmadan yaşamına devam edebilmesi gerekir.

Baker'a göre ise bu itiraz, kendi teorisi açısından yanlış bir ifade tarzı içerir. Kişi ve BŞP arasındaki ilişki zorunlu olduğundan, Tanrı'nın belirli bir kişi ile belirli bir BŞP arasındaki ilişkiyi kurmasına gerek yoktur. O, aynı kişiyi yarattığı takdirde, bu kişi aynı BŞP'ne sahip olacaktır. Fakat burada van Inwagen'ın sorusunu, Baker'ın bu açıklamaları bağlamında yeniden ifade edebiliriz: Tanrı, aralarında fiziksel süreklilik olmayan iki kişinin, aynı kişi olmalarını nasıl sağlar? Baker'a göre bu sorunun cevabı, bedenler ve onların oluşturdukları kişiler arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığı yani olumsal/kontenjan olduğu; bu nedenle de Tanrı'nın, yeni yarattığı bir bedenle belirli bir kişi arasındaki ilişkiyi iradesiyle kurabileceği şeklindedir. Zira klasik teizmin tanrısı, mümkün olan her şeyi yapabilir. Kişi ile bedeni arasındaki ilişki de mümkün/olumsal bir ilişki olduğundan, Tanrı, özgür iradesiyle, bir bedenin belirli bir kişiyi terkip etmesini sağlayabilir.[665]

Çoğu filozofa göre Baker'ın bu iddiaları terkip teorisinin sınırlarının ihlâli olarak görülür. Zira oluşturulan (terkip edilen) yeni şey, eskiden var olan şeyin aynısı değildir. Bir gece yarısı müzede gezen birinin yanlışlıkla Mona Lisa tablosuna boya döktüğünü düşünün. Boya tabloya öyle saçılmış olsun ki, artık kimse onun Leonardo Da Vinci'nin çizdiği Mona Lisa olduğuna inanmasın. Artık bu tablo, Da Vinci'nin resmettiği tablo olmaktan çıkmıştır. Şimdi, işleri daha karmaşık bir hale getirmek adına, boyayı döken kişinin çok yetenekli bir ressam olduğunu ve sabaha kadar uğraşarak tıpatıp benzerini tekrar çizdiğini düşünelim. Tekrar resmedilen bu tablo orijinal Mona Lisa tablosuyla özdeş midir? Yoksa bu ismi bilinmeyen ressamın çizdiği, Mona Lisa'ya tıpatıp benzeyen farklı bir tablo mudur? Baker'a göre bu tablo, orijinaline benzediği ölçüde aynı tablo olacaktır. Her ne kadar bu tablo, gece yarısında bir süreliğine yok olmuş ve sonra geri gelmiş olsa da aynı tablodur. Tıpkı bu senaryoda olduğu gibi insanlar da, Baker'a göre, bir süre yok olduktan sonra yeniden var edilebilir. Aynı kişiyi farklı atomları bir araya getirerek tekrar terkip etmek mümkündür.

Fakat hemen belirtelim ki bu noktada, terkip görüşünü savunanlar da dahil pek çok filozof Baker'a katılmakta gönülsüzdür. Zira yeni tablonun aslında Da Vinci'nin çizmiş olduğu Mona Lisa ile özdeş olduğu birçok felsefecinin kabul etmek istemediği bir durumdur. Ayrıca materyalist bir teoride, maddi bir varlığın yok olması halinde, farklı atomlarla bile aynı şeyi bir araya getirebilmek, kimilerine göre maddenin ötesinde bir şeyin var olduğunu varsaymayı

[665] Lynne Rudder Baker, "Resurrecting Material Persons", *The Palgrave Handbook of the Afterlife,* ed. Yujin Nagasawa - Benjamin Matheson (London: Palgrave Macmillan UK, 2017), 322–323.

gerektirir –ki bu da terkipçiliği düalizme yaklaştırır.[666] Örneğin Baker ile benzer şekilde terkip görüşünü savunan Corcoran, diriliş konusunda Baker'dan ayrılarak, özdeşliğin zamansal boşluk içermeyeceğini savunur.[667] Birçok filozof da bu tür senaryoları makul bulmayarak, özdeşliğin zamansal boşluk içeremeyeceği konusunda ısrar eder. İslam Felsefesi ve Kelamında da özdeşliğin zamansal boşluk içeremeyeceğini ifade edenler arasında Fārābī, İbn Sīnā ve el-Cevziyye gibi isimler yer almaktadır.[668] Onlara göre bir varlığın tekrar yaratılması, aynısının değil benzerinin yaratılması olacaktır.

Her ne kadar terkipçi bir kriter benimsememiş olsa da Hershenov da özdeşliğin zamansal boşluğa rağmen mümkün olabileceğini savunur. Mona Lisa tablosu örneğine dönersek, ismi belirsiz kişinin yeniden resmettiği tablo Mona Lisa tablosudur. Zira o, aslında Da Vinci'yi taklit etmekten farklı bir şey yapmamıştır. Dolayısıyla Mona Lisa'nın yaratıcısı hala Da Vinci'dir. Bu bağlamda denebilir ki, bir sanatçının eseri, o sanatçıdan binlerce yıl sonra bile tekrar var edilebilir. Benzer şekilde ustasının öğrettiklerini tekrar eden bir sanatçının eserleri de, Hershenov'a göre, bu sanatçı kendine özgü önemli bir şeyler katmadıysa eğer, ustaya ait sayılmalı ya da en azından ortak-yaratım eyleminde bulundukları söylenmelidir. Hershenov'a göre, bir insanın da varlığı sona erdikten sonra tekrar yaratılması veya aynı ya da farklı atomların benzer şekilde birleştirilerek aynı kişinin ortaya çıkarılması mümkündür. Bu yeniden ortaya çıkış, farklı ve yeni bir yaratma anlamına gelmeyecektir.[669]

8.3. Materyalizm ve Zamansal Boşluk Sorunu

Zamansal özdeşlikte zamansal bir boşluk olamayacağını savunan teist-materyalistler, bedenin veya bir kısmının, ölümle yok olmayacağını savunmak durumundadırlar. Bu savununun temel stratejisi, insana ait bir parçanın bir şekilde sağ kaldığını tutarlı bir şekilde ortaya koymayı amaçlar. Elbette ki bu sağ kalan parça, kişisel özdeşliği taşıyabilecek nitelikte önemli bir parça olmalıdır. Eldeki bilimsel verilerin yetersizliği nedeniyle bu parçanın hangisi olduğunu bilmek oldukça zordur. Ancak eldeki verilere dayalı olarak yapılan tahminler beyne işaret etmektedir. Yine de tam olarak bu yerin neresi olduğu, eğer beyindeyse beynin hangi parçasında bulunduğu kesin bir şekilde bilinmemektedir. Fakat bu bilgisizliğimizin bir önemi yoktur; zira hiç kimse, bedensel dirilişin nasıl gerçekleştiğini tam olarak açıklamak niyetinde değildir. Öne sürülen tüm modeller konusunda dikkat edilmesi gereken, bunların yalnızca

---

[666] Garrett, "The Story of I: Some Comments on L. R. Baker Persons & Bodies" (2001).
[667] Corcoran, "The Constitution View of Persons", 160.
[668] El-Cevziyye, *Kitābu'r-Rūḥ*, 274.
[669] David B. Hershenov, "Van Inwagen, Zimmerman and the Materialist Conception of Resurrection", *Religious Studies* 38/ (2002), 458.

“mümkün” bir senaryodan ibaret olmasıdır. Yalnızca mümkün bir senaryonun ortaya konulması bile, dirilişe dair materyalist bir açıklamanın imkânsız olmadığını ortaya koyacaktır. Kadir-i Mutlak ve Âlim-i Mutlak olan Tanrı, bizim hayal gücümüzün bile erişemediği şekillerde böyle bir dirilişi gerçekleştirebilir. Teist-materyalistlerin bu tür senaryolar öne sürmekteki tek amaçları, dirilişin imkânsız olmadığını göstermektir.

Söz konusu stratejinin bir benzeri, ilk dönem kelamcılarının diriliş anlayışlarında da gözlemlenmektedir. Ruhun latīf bir cisim (madde) olduğunu savunan bazı kelamcılar, bu kısmın (cüz’ün) bedenle yok olmayacağını, onun bedenden ayrılarak öteki yaşam için saklanacağını iddia ederler. Fakat latif cisim anlayışını benimseyen düşünürlerin bazıları, yalnızca bu latif cismin sağ kalmasını, kişisel özdeşlik için yeterli görmemişlerdir. Onlara göre kişisel özdeşliğin sürekliliği için, insan bedenindeki *acbu*’*z-zeneb* (kuyruksokumu kemiği – *coccyx*) adı verilen kısmın sağ kalması zorunludur. Örneğin İbnu’n-Nefīs (ö. 1288), insandaki *acbu*’*z-zeneb* denen maddi kısmın, bedenle birlikte yok olmayacağını savunmuştur.[670] Bu kısmın saklanmasını, insanın öte-yaşamda da aynı kişi olması için zorunlu görmüştür. Hatta cehennemde yanan kimseler için, bu kısmın yanmadığını, bunun etrafında oluşan vücut parçalarının sürekli yok olarak daha sonra yenilenerek geri gelmesi suretiyle gerçekleştiğini ifade etmiştir.[671]

Acbu’*z-zeneb* düşüncesinin kökleri bazı hadislere dayanmaktadır. Bu hadislerden bazıları şöyledir:

> “Sonra Allah gökten bir (hayat) suyu indirir ve bu sayede ölüler, bitkinin yerden bitişi gibi (kabirlerinden) çıkarlar. İnsan cesedi bütünüyle çürüyüp yok olur, ancak acbü’z-zeneb müstesna, insanlar bundan yaratılır” (Buhârî, “Tefsîr”, 39/3, 78/1; Müslim, “Fiten”, 141; İbn Mâce, “Zühd”, 32). Bazı hadislerde ise hem ilk yaratılışın hem de ikinci yaratılışın maddî özü olduğu belirtilir: “Toprak insanoğlunun *acb* dışındaki bütün cesedini yiyip tüketir. İnsan *acb*den yaratılmıştır; tekrar ondan meydana getirilecektir” (el-Muvaṭṭaʾ, “Cenâiz”, 48; Müsned, II, 322, 428; Müslim, “Fiten”, 142; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 24).[672]

---

[670] İbnu’n-Nefīs, *The Treatise Relating to Kāmil on the Life-History of the Prophet*, ed. & çev. Max Meyerhof - Joseph Schacht (Oxford Clarendon Press, 1968), 58–59, dn.1.

[671] İbnu’n-Nefīs, *The Treatise Relating to Kāmil on the Life-History of the Prophet*, 58–74, dn.1; Ali Kürşat Turgut, “Felsefî-Teolojik Roman Geleneğinin Bir Temsilcisi: İbnü’n-Nefîs”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol - Muhammet Enes Kala (Ankara, 2014), 454–474.

[672] Yusuf Şevki Yavuz, “Acbü’z-Zeneb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 319–320.

Söz konusu hadislere dayalı olarak birçok Müslüman düşünür, *acbu'z-zeneb* denen kısmın, diriliş için gerekli olduğunu düşünenlerden bir diğeri de İbn Teymiyye'dir. O bu konuda şunları ifade eder:

> Buhârî Müslim ise hadisin şu sözlerinde ittifak etmişlerdir: "*İnsanın bedeninde, tek bir kemik dışında herşey yok olacaktır. Bu da kuyruk sokumudur. Kıyamet günü insanın yaratılması işlemi oradan başlayıp terkib edilecektir.*"
> Ahirette insanın bedeniyle ruhunun iade edildiği bu ikinci yaratılış dünyadaki gibi olmayacaktır; çünkü dünyevi beden bozulmaya mahkûm bir özellikte yaratılmıştır. Ahiretteki bu ikinci yaratılışta ise böyle bir bozulma, yok olma söz konusu olmayıp aynıyla kalıcıdır.[673]

İbn Teymiyye'nin ruh-beden konusundaki ifadeleri daha karmaşık olsa da, İbn el-Nefîs'in cehennem azabıyla alakalı düşüncelerine bakıldığında, onun, kişisel özdeşliği maddeye indirgediği görülmektedir. Belki bu noktada, düşünürlerin özdeşliği yalnızca maddeye değil, madde ve ruha birlikte bağlı kıldıkları da iddia edilebilir. Her iki durumda da söz konusu maddi parça (kuyruk sokumu) kişisel özdeşliğin zorunlu bir kısmını oluşturmaktadır. Bu durumda onlar, materyalist diriliş anlayışına örnek olabilecek türden görüşler benimsemişlerdir. Çağdaş din felsefesinde benzer teorilere rastlanabilmektedir. Şimdi bunlardan en bilineni olan van Inwagen'ın diriliş teorisini ele alalım.

8.4. Peter van Inwagen'ın Taklit Teorisi

Kişinin sürekliliği için bedensel bir parçanın sürekliliğini gerekli gören teorilerden biri de 1970'lerde van Inwagen tarafından ortaya atılmıştır. Van Inwagen, tümüyle maddi bir varlık olan insanın, özdeşliğinin korunması için gereken beyindeki bir kısmın ölüm anında Tanrı tarafından değiştirildiğini iddia etmiştir. Bu teoriye göre insanın ölümü anında, ilahî müdahale gerçekleşir ve insanın beynindeki bir kısım (kişisel özdeşliği taşıyan çekirdek parça) tıpkı ona benzeyen başka bir parçayla (sahtesiyle/taklidiyle) değişir. Bu görüş "taklit teorisi" (*simulacra theory*) olarak bilinir.[674]

Van Inwagen'ın verdiği örnek, Sokrat'ın zehri içmesidir. Sokrat zehri yudumladıktan sonra bu zehir yavaş yavaş tüm bedene yayılır. Tam Sokrat can verirken, tüm arkadaşlarının gözü önünde gerçekleşen (ama kimsenin görmediği) bir değişim olur. Sokrat'ı Sokrat yapan parça, bilinmeyen bir mekâna nakledilir. Bu esnada, ilahî müdahaleyle, zehrinden arındırılır ve tekrar sağlıklı bir hale getirilir. Van Inwagen'ın ifadeleriyle:

---

673 İbn Teymiyye, *İhlas ve Tevhid: İhlas Suresinin Tefsiri*, çev. Abdi Keskinsoy (İstanbul: Pınar Yayınları, 2004), 65.
674 Hudson, *A Materialist Metaphysics of the Human Person*, 181.

> İ.Ö. 399 yılında O, mucizevî bir şekilde Sokrat'ın taze cesedini muhafaza için uzak bir yere gönderebilir (aynı zamanda zehri ve verdiği fizyolojik zamanı temizler) ve Sokrat'ın birebir kopyası olan bir cesetle onu değiştirir; daha sonra, diriliş günü, Sokrat'ın cesedini canlandırabilir ve canlanan ceset –ki artık o ceset değil, bir kez daha yaşayan organizmadır– Sokrat olur. Veya O, bunu cesedin bir kısmıyla; beyniyle, beyin-sapıyla, sol-beyin küresiyle veya ön-korteksle –yeni bir organizmadaki varlığı o organizmanın Sokrat olmasını garantileyen herhangi bir parçayla– yapabilir.[675]

Bir noktayı belki de sıklıkla hatırlatmakta fayda var: Bu senaryoların hiçbiri, dirilişin nasıl olacağına yönelik kesin bir bilgi vermeyi amaçlamamaktadır. Van Inwagen'ın da ifade ettiği üzere:

> Şimdilerde bana öyle geliyor ki, âlim-i mutlak ve kâdir-i mutlak olan Tanrı'nın, anlattığım hikâyede tasvir ettiğim yöntemden farklı olarak, benim kavramsal yetersizliğim nedeniyle hayalini bile kurmakta aciz kaldığım yollarla ölüleri diriltebileceği neredeyse kesindir.[676]

Van Inwagen'a göre taklit teorisi, muhtemelen doğru olmayan mümkün senaryolardan biridir.[677] Fakat bu mümkün senaryonun varlığı bile, dirilişin imkânsız olmadığının bir göstergesidir.

Van Inwagen'ın bu senaryosuna yöneltilen temel bazı itirazlara değinelim. Van Inwagen'a en sık yöneltilen itirazlardan biri, teorisinin, insanları yanıltabilecek ilahî eylemlerin var olduğunu ima etmesidir. Zira herkesin gördüğü cesetler, aslında sandıkları cesetlerden farklıdır.[678] Bu itirazlar, eğer bu teori kabul edilirse şu sonuçlardan en az birinin ortaya çıkacağı şeklindedir:

1- Dünya genelinde insanları yanıltan ilahî eylemler mevcuttur.
2- Cesetlere saygılı davranmanın bir anlamı yoktur.
3- Dirilen kişi bir zamanlar bu Dünya'da yaşamış kişiyle aynı değildir.

Hiçbir görüş, cesetlerin, bir zamanlar yaşamış olan kişiyle özdeş olduğunu iddia etmez. Dolayısıyla bir cesede olan saygının, kişiye saygı olmadığı zaten açıktır. Ancak kişinin bir zamanlar sahip olduğu beden olduğu için ona saygı duyulduğu söylenebilir. Taklit teorisine göre de ceset aynı ceset değildir. Bu noktada van Inwagen, değişen kısmın çok cüz'î bir kısım olduğunu ve bedenin çoğu kısmının aynı olduğunu belirterek, sıradan sezgilerimizde önemli bir değişiklik olmaması gerektiği cevabını verir. Böylece van Inwagen'a göre bir aldatma söz

[675] Van Inwagen, "I Look for the Resurrection of the Dead and the Life of the World to Come", 493.
[676] Van Inwagen, "I Look for the Resurrection of the Dead and the Life of the World to Come", 494.
[677] Van Inwagen, "I Look for the Resurrection of the Dead and the Life of the World to Come", 495.
[678] Jeff Green, "Resurrection", *The Internet Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 18 Aralık 2018).

konusu da değildir. Zira ona göre ideal koşullarda bile çoğu zaman yanlış inanç oluşturabiliriz.[679]

Din felsefecileri arasında taklit teorisine karşı en çok yöneltilen itiraz da bu yanıltmanın boyutunun aşırıya kaçtığı şeklindedir.[680] Diğer bir eleştiriye göre ise, bu teori, Tanrı'nın sahtecilik yapması şeklinde yorumlanarak reddedilmiştir.[681] Yine benzer bir eleştiri de bu senaryonun, Tanrı'ya bir tür beden kapkaççılığı (*body-snatcher*) atfettiği şeklindedir.[682] Ancak van Inwagen bu tür itirazların aşırı yorum olduğunu düşünmektedir.

Taklit teorisine diğer bir itiraz da Jonathan J. Loose tarafından dile getirilmiştir. Loose, beyin veya beyin sapının aynı canlılığı koruyabileceği konusunda bazı endişelerini dile getirir. Organizmadan geriye kalan kısım canlılığını nasıl sürdürmektedir? Zira hatırlanacak olursa van Inwagen, bir canlının zamansal özdeşliğini, aynı yaşamı sürdürebilmesi şartına bağlamıştı. Pekâlâ, organizmadan geriye kalan canlının (beyinvari yapının), hayatını bilinçsiz bir şekilde sürdürebilmesi mümkün müdür?[683] Ayrıca ona göre evrendeki tek bileşik varlıkların canlılar olduğu da düşünüldüğünde, canlılığını yitiren nesnenin (beyin-sapı veya her neyse) yalnızca atom yığınına dönüşmesi yani ortada herhangi bir kişi kalmaması gerekir. Dolayısıyla teizmin öngördüğü türde bir öte-yaşamın olabilmesi için, ya bu nesne mucizevî bir şekilde canlı tutulmalıdır –ki bu durumda tıpkı düalizmdeki gibi, bir ölüm değil bir pasiflik söz konusu olacaktır– ya da aynı canlılık olayının yeniden yaratılabilir olduğu kabul edilmelidir.

Van Inwagen, ilk seçeneği tercih ederek, ölümü, yaşamın tümüyle kaybedilmesi olarak yorumlamaz. Ona göre organizma, ölüm sonrasında, tümüyle işlevsel olmasa da özdeşliğini koruyabileceği ölçüde canlı kalmaktadır. Yaşamın bu şekilde muhafaza edilebileceğinin bazı örnekleri, yaşadığımız dünyada da mevcuttur. Sibirya, Antartika ve Kanada'nın soğuk bölgelerinde keşfedilen bazı bakterilerin, donuk vaziyette milyonlarca yıl kaldıktan sonra çözülerek yaşamlarına devam edebildikleri gözlemlenmiştir.[684] Diğer bir örnekse, daha önce de bahsettiğimiz, kış uykusunu donmuş vaziyette geçiren bazı kurbağa türleridir. Daha önce *Scientific American* dergisinden alıntıladığımız ifadeleri tekrar hatırlarsak:

---

[679] Van Inwagen, "I Look for the Resurrection of the Dead and the Life of the World to Come", 493–494.
[680] Davis, "Physicalism and Resurrection", 247.
[681] Hudson, *A Materialist Metaphysics of the Human Person*, 181–182.
[682] Dean W. Zimmerman, "The Compatibility of Materialism and Survival: The 'Falling Elevator' Model", *Faith and Philosophy* 16/ (1999), 202.
[683] Jonathan J. Loose, "Materialism Most Miserable", *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, ed. Jonathan Loose vd. (New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2018), 476.
[684] K. D. Bidle vd., "Fossil Genes and Microbes in the Oldest Ice on Earth", *Proceedings of the National Academy of Sciences* 104/33 (14 Ağustos 2007), 13455–13460; Russell H. Vreeland vd., "Isolation of a 250 Million-Year-Old Halotolerant Bacterium from a Primary Salt Crystal", *Nature* 407/6806 (Ekim 2000), 897–900; Catherine Brahic, "Eight-Million-Year-Old Bug is Alive and Growing", *DAILY NEWS* (2007); Jasmin Fox-Skelly, "Some Lifeforms may have been Alive since the Dinosaur Era" (2016).

> Kısmen donmuş kurbağanın nefes alışı kesilir ve kalbi atmayı durdurur. Tümüyle ölü gözükür. Hibernakulum (kış uykusuna yatılan yer) donma seviyesinin üzerinde ısındığı zaman kurbağanın donmuş kısımları çözülerek kalp ve ciğerler etkinliklerine devam eder – gerçekten de yaşayan ölü diye bir şey vardır![685]

Son kısımdaki "yaşayan ölü" ifadesi, van Inwagen'ın diriliş bekleyen organizmaları tarif edişine çok benzemektedir. Bu tür organizmaların mevcudiyeti, taklit teorisinin mümkün olduğu yönünde delil olarak görülebilir. Daha önce de ifade edildiği üzere önemli olan da herhangi bir senaryonun mümkün olduğunu ortaya koymaktır; hakiki senaryoyu keşfetmek değil.

Yaşamın, donuk bir şekilde de muhafaza edilebileceği fikrinin bilimsel ve felsefî zemini öylesine güçlüdür ki, bazı firmalar dünyada bir diriliş senaryosunu uygulamaya geçirmişlerdir. Bunlardan biri Cryonics şirketidir.[686] Cryonics çalışanları, tedavisi günümüz teknolojisiyle mümkün olmayan bazı hastaları yüksek ücret karşılığında dondurarak özel tüpler içerisinde muhafaza ederler. Şirketin vaadi şudur: Söz konusu hastalığın çaresi bulunduğunda ve donmuş organizmaları hayata döndürme yöntemi keşfedildiğinde dondurulan bu kişiler hayata döndürülecektir. Yani bu kimselere, gelecekte ortaya çıkacak bazı teknolojik yöntemlerle tekrar hayata döndürülecekleri ve sağlıklarına kavuşacakları vaadinde bulunulmaktadır. Bu fikir, oldukça ilginç olmakla birlikte yalnızca bir bilim-kurgu veya fantastik bir senaryo değildir. Buradaki amacımız bu firmaların gerçekten de vaatlerini yerine getirip getiremeyecekleri değildir. Bizim için önemli olan kısım, Cryonics fikrinin mantıksal olarak mümkün olup olmadığıdır. Firmalar bunu gerçekleştiremiyor olabilirler. Ancak böyle bir senaryonun mümkün olması, Tanrı'nın onu gerçekleştirebileceğine işaret eder. Van Inwagen'ın da bu tür firmaları destekleme amacı gütmediği açıktır.

8.5. Düşen-Asansör Modeli

Son zamanlarda geliştirilen ve teist-materyalistler arasında hızlı bir şekilde yayılan diğer bir mümkün senaryo düşen-asansör modeli olarak nitelenmiştir. Yakın bir zaman önce, Dean Zimmerman, aslında düalist olmasına rağmen, materyalist bir diriliş senaryosu ortaya koymaya çalışmış ve bu modeli geliştirmiştir. O, bu modeli materyalist meslektaşı van Inwagen'a atfetmiştir.[687] Her ne kadar van Inwagen, 2018'de yayımlanan makalesinde bu teoriyi makul bulmadığını belirtse de[688] Zimmerman'ın teorisi kısa zamanda birçok teist-materyalist

---

685 Emmer, "How do Frogs Survive Winter? Why don't They Freeze to Death?" (1997).
686 Detaylı bilgi için bkz. cryonics.org
687 Zimmerman, "The 'Falling Elevator' Model".
688 Van Inwagen, "I Look for the Resurrection of the Dead and the Life of the World to Come", 499–500, sn.3.

tarafından benimsenmiştir. Oldukça kurgusal bir yapıya sahip olan ve bir çizgi-film sahnesine dayanan bu senaryo, insan yaşamında bir dallanma olduğunu öne sürer. Çizgi-film karakterlerinin, son hızda düşmekte olan bir asansörden veya uçaktan, son anda zıplayarak yere çakılmaktan kurtuldukları sahnelere rastlamışızdır. Zimmerman da insanın son anda gerçekleşen bir mucizeyle yok olmaktan kurtulması sebebiyle teorisine "düşen-asansör" (*falling-elevator*) ismini vermiştir. Bu kurtuluş, bir bölünme ya da insanın yaşamında bir çatallanma şeklinde gerçekleşir: Dünyadaki yaşamının son anına kadar çizgisel bir şekilde tek bir bedenle süregiden insan, bu son anda, iki farklı bedene ayrılır. Bu bedenlerden biri uzak bir mekânda (öte-dünyada) diriliş gününe hazırlanırken, diğeri ise yanı başında yas tutanların arasında cansız bir şekilde yatmaktadır.

Düşen-asansör modeli, temelde, bir nesnenin bir andan diğer ana nasıl aynı şey olarak kaldığıyla alakalıdır. Zimmerman, bir şeyin zamansal sürekliliğinin o şeyin kendi içsel nedensel güçlerinden kaynaklanması gerektiğini düşünür. İçsel nedensel güçler, bir şeyin başka şeylerle olan ilişkisinden değil, başka zaman ve mekanlarda ne olduğundan etkilenmeksizin, o şeyin kendinden kaynaklanan nedenselliktir.[689] Bu nedensellik bizim gözlemlediğimiz kadarıyla yalnızca iki şey arasında gerçekleşir: Bir an önceki nesne ve bir an sonraki nesne. Bir insan için düşünüldüğünde, onun özdeşliği, bu kritere göre, "organizmanın şimdiki parçaları, halleri ve süreçleri, onun önceki parça, hal ve süreçleri tarafından nedenlenmelidir."[690] Zimmerman'ın ifadeleriyle:

> Eğer özsel nedensellik makulse, beden kapkaççılığı olmadan bir sağ kalım açıklamasına doğru iyi bir yoldayız demektir. Bedenimin olağanüstü ve süreksiz bir bölünme işlemine maruz kaldığını düşünün: Bedenimdeki belirli bir zamandaki her parçacık, sonra ortaya çıkan iki parçacık-aşamasıyla özsel-nedensel olarak bağlıdır. t* anından sonra ayrı uzaysal mekanlarda iki parçacık kümesi ortaya çıkar ve her biri tıpkı 'ebeveyn' [orijinal parçacıkları kastediyor] parçacıklar kümesi gibi düzenlenmiştir; dahası, onların böyle düzenlenişinin sebebi orijinal parçaların öyle düzenlenmesidir –her parçacık, kendi 'yavrusunu', diğer her parçacık gibi, tam olarak aynı mesafede ve yönde üreterek, bedenimin genel yapısının kopyalanmasını garantilemiştir. Bedenim, bu durumda, kendini zamansal bir aralıkla yeniden kopyalamıştır … bu durumun yaşamıma son vereceğini söylemeliyiz. Fakat şimdi her parçanın yine böyle bölündüğünü düşünün, ama yalnızca biri t* zamanından sonra benim bedenim gibi, yaşayan bir insan bedeni yapısında olsun; t* zamanından sonra ortaya çıkan diğer küme ise yapılandırılmamış, cansız bir ceset yığını olarak ortaya çıksın. Belki de diğer tarafta ortaya çıkan

[689] Dean W. Zimmerman, "Immanent Causation", *Noûs* 31/11 (1997), 436–437.
[690] Hershenov, "Van Inwagen, Zimmerman and the Materialist Conception of Resurrection", 459.

parçacıklar, orijinal parçacıklar kümesi gibi düzenlenmemiştir. Şu hâlde, bedenlerden birinin başarısızlığı sayesinde, yaşamım zamansal bir aralıktan sonra ortaya çıkan başarılı aday tarafından devam ettirilmiş olur… Böylece Tanrı'nın bu bedeni nasıl diriltebileceğine ilişkin bir modelimiz olur: O, yaşayan formun kaybedilmek üzere olduğu anda, her parçacığın bölünmesine olanak tanıyarak bunu yapar –ya da en azından onun, ortaya çıkan iki parçacık-aşamasının özsel-nedensel sorumlusu olmasını sağlayarak.[691]

Zimmerman, zamansal sürekliliğe dair bu resmi aklımızda tutarak, dünyadaki yaşamının sonuna gelmiş birini düşünmemizi ister. Bu son anda kişinin bedeni, bir sonraki anda var olacak bedene neden olmak yerine –kendisine/atomlarına bahşedilen mucizevî bir güç sayesinde– iki bedene birden neden olur. Bu tıpkı bir bitkinin bir anda ikiye bölünerek çoğalması gibi hayal edilebilir. Ancak burada farklı ayrı bedene neden olan kişilerden biri buradayken diğer kısmı bambaşka bir mekânda ortaya çıkmaktadır. Zimmerman'a göre kuantum dolanıklık hakkında elde ettiğimiz veriler, böylesi uzak bir nedenlemeye imkân tanımaktadır. Bu ayrılmanın sonucunda ortaya çıkan bedenlerden biri ölüm döşeğindeki cansız beden iken, diğeri ise bambaşka bir mekânda yaşamına devam eden bedendir.[692]

Zimmerman'a göre yaşamına devam eden beden yalnızca bir tane olduğu için, aynı kişiden iki adet olması gibi bir sorun çıkmayacaktır. Öte yandan, her iki beden de bir önceki bedenin doğru şekilde neden olduğu bir varlık olduğundan, her ikisi de bir önceki bedenin devamı yani kişinin bedeni olacaktır. Dolayısıyla bir aldanma veya aldatma söz konusu değildir. Diğer taraftan kişinin özdeşliği sorunu da ortadan kalkmış olur. Çünkü iki nesnenin özdeşliği, hatırlanacağı üzere, bir önceki beden tarafından doğru şekilde nedenlenmiş olma ölçütüne bağlanmıştı.[693]

Bu model, günümüzde Hud Hudson,[694] Corcoran, O'Connor ve Jacobs[695] gibi birçok felsefeci tarafından benimsenmiş ve bunun sonucunda birçok farklı versiyonu ortaya atılmıştır. Örneğin, Zimmerman'ın üç-boyutlu zaman anlayışı içerisinde bir süreklilik teorisi ortaya koyma amacıyla geliştirdiğini ifade ettiği bu model,[696] Hud Hudson tarafından dört-boyutçu zaman anlayışı içerisinde bir diriliş modeli geliştirmek için kullanılmıştır. Öte yandan bu teori

---

691 Zimmerman, "The 'Falling Elevator' Model", 206.
692 Zimmerman, "The 'Falling Elevator' Model", 204–206.
693 Zimmerman, "The 'Falling Elevator' Model", 205–209.
694 Hud Hudson, "Multiple Location and Single Location Resurrection", *How Do We Survive Our Death? Personal Identity and Resurrection*, ed. Georg Gasser (Aldershot: Ashgate Publishing, 2010), 87–101.
695 O'Connor - Jacobs, "Emergent Individuals and the Resurrection"; Kevin Corcoran, "Physical Persons and Postmortem Survival without Temporal Gaps", *Soul, Body, and Survival*, ed. Kevin Corcoran (Ithaca; London: Cornell University Press, 2001), 21–218.
696 Zimmerman, "Immanent Causation", 437.

William Hasker, David Hershenov, Eric Olson gibi önemli filozoflar tarafından ciddi eleştirilere tabi tutulmuş ve söz konusu eleştirilere birçok farklı cevap üretilmiştir.[697] Kendi başına bir araştırma olabilecek bu konu hakkında bu kadarını söylemekle yetineceğiz.

Değinmemiz gereken bir diriliş modeli daha bulunmaktadır. Bu model aslında Hick'in kopya teorisi ve el-Ğazālī'nin *el-İḳtiṣād*'da yaratmaya ilişkin olarak söyledikleriyle benzerlik taşımaktadır. Yakın zamanda Merricks tarafından ortaya konulan bu model, temelinde özdeşliğe ait kriterlerin eleştirisine dayanır.

8.6. Kritersiz Diriliş (Yeniden Yaratma)

Gerçekten de elimizde herkesin kabul ettiği iyi bir özdeşlik kriteri mevcut mudur? Öyle görünüyor ki John Locke'un hafıza modelinden, günümüzdeki David Lewis'in zamansal parçalardan oluşan dört boyutçu modeline kadar, hatta daha sonra Ted Sider'ın bu görüşe eleştiri olarak geliştirdiği diğer bir dört-boyutçu model olan aşama teorisi (*stage theory*) de dahil olmak üzere hiçbir model eksiksiz veya en azından tartışmasız değildir. Psikolojik veya bedensel kriterlere dayalı özdeşlik teorilerinin her biri bir yönüyle eleştirilmiştir. Merricks, "How to Live Forever without Saving Your Soul?" (Ruhunu Kurtarmadan/Saklamadan Sonsuza dek Nasıl Yaşanır?) adlı makalesinde bilindik özdeşlik teorilerinin hatalarını vurgulayarak, henüz özdeşlik için iyi bir kriterimiz olmadığını ifade eder.[698] Ancak iyi bir özdeşlik kriterimizin olmaması, ona göre, özdeşliğin olmadığı anlamına gelmez. Merricks, bir düşünce deneyi üzerinden şöyle bir sorgulamada bulunur. Yakından tanıdığımız bir kimsenin öte-dünyada yeniden yaratıldığını ve yanımıza geldiğini düşünelim. Bizimle dünya hayatımızda tanıdığımız o kişi gibi konuşmakta ve benzer duygusal ve bilişsel tepkileri göstermektedir. Böyle bir durumda, onun aynı kişi olmadığını varsaymak için yeterli nedenimiz var mıdır? Elimizde bunun yanlışlığını garantileyecek bir özdeşlik kriteri de yok gözükmektedir. Bu nedenle Merricks'e göre 'yeniden yaratma' dirilişin nasıl olduğuna ilişkin doğru cevap olabilir.

Belki ileride zamansal özdeşliğe dair daha açıklayıcı metafiziksel kavramlar keşfedilebilir. Yine belki de bu açıklamalar, zamansal boşluğa yer bırakmayacak şekilde, evrendeki nesneler arasındaki zamansal özdeşlik ilişkisine dair bilgilendirici açıklamalar sunabilir. Fakat bu durumda bile, Merricks'e göre zamansal boşluğun imkânsız olduğu sonucuna ulaşılamaz. Zira zamansal boşluklar arasındaki özdeşliğin, açıklanamaz bir gerçeklik olduğu hala iddia edilebilir. Merricks'in sorduğu soru şudur:

---

697 Dean W. Zimmerman, "Bodily Resurrection: The Falling Elevator Model Revisited", *Personal Identity and Resurrection: How Do We Survive Our Deaths?*, ed. Georg Gasser (Farnham: Ashgate, 2010), 33–50.
698 Merricks, "How to Live Forever without Saving Your Soul: Physicalism and Immortality".

Öyle görünüyor ki Tanrı, beni yaratacağı zaman şunu yapabiliyordu: Rastgele birini ya da başkasını değil, *beni* yaratabiliyordu. Bunu yapmak için Tanrı, daha önce bana ait olan bir maddeyi kullanma ihtiyacı da duymadı – ki böyle bir madde yoktu. Bunu yapmak için Tanrı benim daha önceden beri kendisiyle sürekliliğimi koruduğum bir şeye devamlılık da vermeye muhtaç değildi – ki ben daha önce yoktum. Ve eğer Tanrı, ilk seferinde –rastgele birinin ya da başkasının değil de– benim varlığa gelmemi sağlayabildiyse, O'nu, benim cesedim yakıldıktan yıllar sonra aynı şeyi yapmaktan alıkoyacak olan nedir?[699]

Merricks'in "rastgele birini ya da başkasını değil, beni yaratabiliyordu" ifadesiyle vurguladığı nokta, sayısız mümkün kişi arasından Merricks'i seçerek yaratabilen Tanrı'nın, onu tekrar yaratabileceğidir. Yani ilk defa nasıl özel olarak bir kişiyi yaratmışsa, daha sonra da aynı şekilde o kişiyi seçip yaratabilir. Onun bu argümanının, el-Ğazālī'nin *el-İḳtiṣād*'da ilk yaratmayla alakalı söyledikleriyle hemen hemen aynı olduğu söylenebilir. El-Ğazālī'nin ifadelerini tekrar alıntılarsak:

Şüphesiz bir şeyi inşa etmeye ve ilk defa yaratmaya kadir olan, onu iade etmeğe, yeniden yaratmağa da kadirdir. İşte yüce Allah'ın "De ki, onları ilk defa yaratan diriltecektir" sözünün mânası budur.[700]

El-Ğazālī'nin ifadeleri ile Merricks'inkiler bir arada değerlendirildiğinde benzerlikler daha çarpıcı hale gelir. Merricks, özlerin (mahiyet) varoluştan önce geldiğini düşünür ve Tanrı'nın bir özü diğerinden ayırt ederek yaratabildiği için aynı özü tekrar niçin yaratamayacağını sorgular.[701] Yaratıcı, bir insanı ilk defa yarattığı esnada, rastgele bir insan değil de belirli bir kimseyi yaratmayı seçebilmişse eğer, aynı kişiyi niçin bir kez daha yaratamasın? Merricks'e göre böyle bir yaratmanın önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır.

Ancak böyle bir yaratmanın akla getirdiği soru, bir şahıs/kişi yaratılmadan önce, o kişinin seçilebilirliğini sağlayan şeyin ne olduğudur. Örneğin, hiç var olmamış oldukları halde Mehmet kişisini değil de Alper kişisini seçmeyi sağlayan şey nedir? Kimilerine göre böyle bir seçim mümkün değildir. Belirli bir insandan bahsedebilmek için onun var olmuş olması gerekir. Örneğin, Alper diye belirli bir kişiden bahsedebilmek, onun en az bir defa varlığa gelmiş olmasına bağlıdır. Henüz varlığa gelmemiş Alper adında farazi birinden bahsetmek, gerçek anlamda belirli bir kişiye referansta bulunmaz. Herkesin farklı bir tasavvurunun olacağı bu farazi insan örneği, herhangi bir mümkün insandan bahsetmek gibidir –adı her ne olursa olsun.

[699] Merricks, "How to Live Forever without Saving Your Soul: Physicalism and Immortality", 197.
[700] El-Ğazālī, *İtikad'da Orta Yol*, 159.
[701] Merricks, "How to Live Forever without Saving Your Soul: Physicalism and Immortality", 197 dn. 30.

Diğer taraftan özcülük olarak bilinen bir düşünceye göre ise her birey (veya bazı özcü görüşlere göre diğer şeyler de dâhil), varlığa gelmiş olsun ya da olmasın, ayrı bir öze sahiptir. Bu sayede henüz var olmamış bir kişi hakkında da onun diğerlerinden farklı olduğunu söylemek mümkündür.[702] Bu özler sayesinde, bir kişi henüz var olmadan da ona referansta bulunmak, en azından bu özleri bilen Tanrı gibi bir varlık için mümkündür. Yeniden yaratma meselesi de kişiler henüz yaratılmadan önce, o kişilere ait bir şeylerin, mesela özlerin, var olup olmadığı sorusunu akla getirebilir. Eğer öz, kişinin dünyaya gelişinden bağımsız olarak varsa ve Tanrı, bu özler arasından istediği kişiyi istediği zamanda seçerek yaratmışsa, bunu tekrar yapması da mümkün gözükmektedir. Bu tür bir yaratmanın, Merricks'in iddia ettiği gibi "özün varlığı öncelemesi" (*essence precedes existence*) anlayışını gerektirip gerektirmediği tartışmalı olsa da bu tür örnekler, bir kimseyi, ilk defa yaratan Tanrı'nın, onu niçin tekrar yaratabileceğine ilişkin bazı mümkün senaryolar sunar.[703] Bu minvalde eğer yeniden yaratma mümkünse, el-Ğazālī'nin de ifade ettiği gibi, böyle bir yaratma, Kur'ân'ın öğretilerine de oldukça uygundur.

Kısaca toparlarsak, burada ortaya konulan modeller ve senaryolar, yalnızca dirilişe dair bazı olası hikâyelerin ötesinde bir gerçeklik iddiası taşımazlar. Zimmerman ve van Inwagen'ın ifadeleriyle onlar, "işte öyle hikâyeler"dir (*just-so story*)[704]. Fakat bu tür hikâyeler, teist-materyalist bir yaklaşımla birlikte dirilişi savunmanın mümkün olduğunu ve bunun için düalist bir ruh anlayışına sahip olmanın zorunlu olmadığını gösterebilme bakımından önemlidirler. Zira materyalist dirilişin imkânsızlığına ilişkin iddia, zorunluluk belirten modal bir iddiadır. Dolayısıyla bu zorunluluk iddiasına karşı koymak için, Robert Charles Atkinson'ın ifadeleriyle onun, "yanlışlığını gösteren bir hikâye anlatmak veya mümkün bir dünya tasvir etmek (ne kadar alışılmışın dışında olursa olsun) yeterlidir."[705] Yine de tekrar tekrar hatırlatıldığı gibi, bu hikâyeler, dirilişe dair kesin bir tasvir gibi algılanmamalıdır.

---

[702] Hershenov, "Van Inwagen, Zimmerman and the Materialist Conception of Resurrection", 463–467.
[703] Merricks, "How to Live Forever without Saving Your Soul: Physicalism and Immortality", 197 dn. 30.
[704] "*Just-so story*" ifadesi yani "işte-öyle hikâye", genellikle bir şeyi ya da durumu açıklamak için kullanılan ama test edilemeyen, doğrulanamayan veya yanlışlanamayan hikâyeler için kullanılmaktadır.
[705] Thomas Charles Atkinson, "The Problems of Life After Death", *Philosophy Compass* 14/ (2019), 9.

SONUÇ

Günümüzde düalist iddiayı savunan hemen her düşünürün bir şekilde ifade ettiği şey, bilincin gizemli olduğudur. Bu gizem, düaliste göre, maddeci bir anlayışla açıklanması mümkün olmayan bir şeydir. Madde hakkında pek çok şey bilsek bile onun nasıl olup da bu gizemi ortaya çıkardığını anlayamayız: Nasıl olur da madde, bilinç gibi gizemli ve maddi olmayan türde niteliklerin meydana çıkışına sebep olabilir? Mekanik bir şekilde işleyen bu şeyler, nasıl düşünce üretebilir? Fiziğin gösterdiği hiçbir parçacık veya nesneler arasındaki hiçbir ilişki türü renkli zihin dünyamızın nasıl oluştuğuna ilişkin bir imada bulunmuyor gözükmektedir. Şu hâlde onlara göre, bu düşünce ve fenomenal bilinç dünyasını üreten gayri-maddi bir varlığın olması gerekmektedir.

Materyalist tarafta ise bilincin ne olduğuna ilişkin pek çok farklı teori ve iddia ortaya atılmışsa da bunların hiçbiri üzerinde henüz bir uzlaşım söz konusu değildir. Hatta bu teorilerin de fenomenal bilinci ne kadar açıkladığı meselesi ayrı bir tartışmadır. Fakat bu durum materyalistler için düalizmin daha makul olduğu veya materyalizmin yanlış bir görüş olduğunu göstermez. Bilincin bir gizem olduğu kabul edilse bile, bu gizemin düalizm tarafından daha iyi bir şekilde izah edilemeyeceği açık olsa gerektir. Dahası onlar, düalizmin bilinci açıklamak için öne sürdüğü gayri-maddi cevherlerin bizatihi kendilerinin gizemi artırdığı kanaatindedirler. Bir gizemi çözmek için başka bir gizemi ona eklemek doğru değildir. Tartışma bu şekilde sürüp gitmekle birlikte bu argümanların materyalist düşünürleri pek de etkilemediği, maddeci anlayışların günümüzdeki yaygınlığına bakılarak söylenebilir. Onlar, bilincin bir gizem olduğunu varsaydığımızda bile, düalizmin de en az materyalizm kadar bu gizem karşısında sessiz kaldığını düşünürler.

Yine de şu sorgulanabilir: Henüz bilincin fenomenal yanına ilişkin materyalist bir açıklama ortada yokken materyalizmi baştan kabul etmek ne derece makuldür? Ancak bu sorunun tersinden de sorulabileceğine dikkat edilmelidir: Gerçekten iyi bir açıklama sunmuyor olduğu halde, niçin evrende gözleme veya bilimsel incelemeye konu olmayan, dahası hiçbir mekânda da bulunmayan ve maddeyle etkileşimi de oldukça gizemli olan gayri-maddi bir cevherin bulunduğu varsayılmalıdır? Bu noktada düalizmin ve materyalizmin farklı argümanları devreye girmektedir. Bunlardan bazılarına çalışmanın birinci bölümünde yer verildi. Yine de bu argümanların hangi görüşü makul kıldığı meselesi elbette ki okuyucunun takdirine kalmış bir durumdur.

İnsana dair materyalist yaklaşımların akademi ve bilim çevrelerindeki yaygınlığı dikkate alındığında, bu durumun İslam düşüncesi açısından da önemli tazammunları olduğunu

söylemek şaşırtıcı bir iddia olmayacaktır. Zira insanın tabiatına ilişkin pek çok görüş, çoğu zaman bir dini düşünceyle birlikte savunulmuştur. İster düalist olsun isterse materyalist bir yaklaşım benimsesin hemen her teist, benimsediği bu yaklaşımla dini inancı arasındaki bağı kurmaya çalışmıştır. Bu bağlamda insanın tabiatı meselesi teizm açısından oldukça önemli bir yere sahiptir. İnsanın nasıl bir tabiata sahip olduğu meselesi, onun evrendeki konumu ve Tanrı'yla ilişkisi meseleleri bağlamında da teizm açısından kritik bir rol oynar.

Elbette ki her insan, sahip olduğu inançların birbiriyle tutarlı olmasına özen gösterir. Farkında olmadan çelişkili inançlara sahip olabilsek de genellikle inançlarımız arasında uyum gözetiriz. Zira inançlarımızı "dini", "felsefi" ya da "bilimsel" gibi sınırları belirli kompartımanlara ayırarak onları bu ayrı kompartımanlar içerisinde tutmak –imkânsız değilse bile– oldukça güçtür. Bizler, evrene dair daha bütüncül bir yapı içerisinde düşünmeye meyilliyizdir. Bu bağlamda teistlerin de sahip oldukları dini inançlar ile evrene dair bilimsel ve felsefi anlayışları arasında bir uyum gözetmeleri ve sıkı bir bağ kurmaları oldukça doğaldır. Ancak bu doğal durum zaman zaman istenmeyen sonuçlara yol açabilmektedir. Örneğin, dini düşünceyle uyum içerisinde savunulmaya çalışılan bilimsel/felsefi bir tez, zamanla dini inancın bir uzanımı gibi görünmeye başlayabilir. Bu nedenle de dini anlayışımızla birlikte savunageldiğimiz bilimsel bir inanç, zamanla dini inanç görünümü kazanabilir. Bunun örneklerine hem Müslümanlar hem de başka din mensupları arasında rastlamak mümkündür. Bunun bilinen bir örneği kozmolojik gelişmeler alanında yaşanmıştır. Zamanın kozmolojik öğretilerinin dini bir inanç haline bürünmesi sonucunda pek çok dindar, dünya merkezli bir evren anlayışını dini bir inanç gibi görmeye başlamış ve farklı bir evren tasavvurunu din karşıtlığı olarak yorumlamıştır. Böyle bir yorum, bilimsel/felsefi ilerleme açısından sakıncalı olduğu gibi dini düşüncenin yanlış kullanılmasına ve yok yere problemli hale gelmesine sebebiyet verebilmektedir.

Elbette ki düalist insan anlayışının, dünya merkezli evren anlayışı gibi yanlışlığı kanıtlanmış bir düşünce olmadığını belirtmek gerekir. Böylelikle düalist-teistler, hala düalist inançlarını savunabilmek adına hem felsefi hem de bilimsel bazı gerekçeler bulabilmektedirler. Bu durum, alışılagelmiş inançlardan kopmayı zorlaştırabilmektedir. Ancak bu, düalizmin kesin olarak doğru olduğu anlamına gelmez. Örneğin, Kopernik de dünya merkezli evren anlayışına karşı çıktığında, kendi ortaya attığı teori pek çok boşluk barındırıyordu. Buradan hareketle Kilise, onun teorisini kolay bir şekilde reddedebilmiş ve hem din hem de bilim adına dünya merkezli evren anlayışını savunabilmiştir. Bu ve benzeri vakalarda da gözlemlenebileceği üzere, dini inançlara eşlik etmiş bir bilimsel/felsefi teorinin hala gerekçelendirilebilir olması veya yanlışlığının kesin bir şekilde ortaya konulamamış olması, onu din adına katı bir şekilde

savunmayı gerekli kılmamaktadır. Dahası, din adına böyle bir savunuyu sürdürmek, özellikle de bunun yanlışlığına ilişkin güçlü iddiaların ve argümanların mevcudiyetinde, din açısından zararlı sonuçlar doğurabilir.

Bilimsel/felsefi meselelerin dini bir boyut kazanmasının yol açtığı risklerden biri de onların din adına savunulmaya başlandıktan sonra tartışmaya kapalı bir hale gelebilmesidir. Ayrıca böyle bir tutumun, dini düşüncenin gelişimine ket vurma riski de bulunmaktadır. Günümüzün cazip felsefi/bilimsel düşünceleri ile teistik inançlar arasına duvar örerek yalnızca bir fikri tercih etmeye zorlamak, dini düşünceyi kısır bir hale getirecektir. Bu tutum, dini düşüncenin gelişimini engellediği gibi, insanları da gereksiz bir ikileme sürükleme tehlikesini doğurur. Bunun canlı bir örneğini, Hristiyan materyalizmini savunan felsefecilerden Hud Hudson'ın ifadelerine dayalı olarak inceleyebiliriz. Hudson, materyalizmin felsefe ve bilim camiasındaki yaygınlığının, (özellikle üniversitelerde) bu tür meselelerle karşılaşan Hristiyanları bir ikileme sevk ettiğini belirtir. Onun ifadeleriyle bu dindar insanlar, "çağımızın önde gelen filozof ve bilim adamlarının çoğu arasında var gözüken bir mutabakat (materyalizm) ile kendi Hristiyan inançları arasında bir seçim yapmaya zorlanmış hissederler."[706] Bunun sonucunda da birçoğu, materyalist düşüncenin büyüsüne kapılarak dini inançlarından uzaklaşır.[707] Buradaki problemin kaynağı, Hudson'a göre, materyalizmin cazip görünmesi değil, benimsenen teistik inanç ile maddeci insan anlayışının uyumsuz olduğunu iddia etmektir. Bu iddianın Hristiyanlıktaki kaynağı, Kilise babalarının ve Hristiyan teolog ve filozofların geçmişte Yunan felsefesiyle yakınlaşmalarıdır. Oysa Hristiyanlık ve maddeci insan anlayışları arasında, ona göre, zorunlu olarak bir çatışma bulunmamaktadır.[708] Benzer şekilde İslam düşüncesi ile maddeci insan anlayışları arasında bir çatışmanın bulunduğu iddiasının da sakıncalı olduğu söylenebilir. Herhangi bir teistik inancı, mümkün ve makul bir felsefi ve bilimsel teoriyle çatışma içine sokmak makul bir tutum gibi gözükmemektedir. En azından böyle bir çatışmanın, geçerli ve sağlam kanıtlarla ortaya konulması gerekmektedir.

Görüldüğü üzere, bazı felsefi görüşlerle dini öğretiler arasında yapay bir gereklilik öngörüsünde bulunarak diğer tüm görüşleri din üzerinden reddetmek, insanları dinden uzaklaştırma tehlikesi barındırmaktadır. Elbette ki maddeci insan anlayışlarının doğru olduğuna dair kesin bir bilgimiz mevcut değildir. Daniel Dennett gibi sert bir düalizm karşıtı bile bunu istemsizce kabul ederek şunu söyler: "Bana göre, düalizmin temelindeki bu anti-bilimsel duruş, onun en kötü özelliğidir ve bu kitapta, her ne pahasına olursa olsun düalizmden kaçınmak gibi

---

[706] Hudson, *A Materialist Metaphysics of the Human Person*, 168. Parantez bana ait.
[707] Hudson, *A Materialist Metaphysics of the Human Person*, 167–168.
[708] Hudson, *A Materialist Metaphysics of the Human Person*, 172–178.

açıkça dogmatik bir kuralı benimsememin sebebidir. Düalizmin, her versiyonunun, yanlış ya da tutarsız olduğunu göstererek onu yere serecek bir argümanım olduğundan değil; düalizmin gizem içerisinde yüzdüğü göz önünde bulundurulduğunda, düalizmi benimsemenin vazgeçmek anlamına geleceğinden."[709] Dennett'ın bu ifadelerinde de görüldüğü üzere, düalizm henüz çürütülmüş değildir. Yine de kimilerine göre, maddeci bir insan anlayışı benimsemek için çok daha fazla bilimsel ve felsefi gerekçeler mevcuttur. Böyle bir durumda, insanları dini inançlarıyla karşı karşıya bırakmak –eğer yeterli gerekçeler yoksa– doğru değildir.

Benzer bir durumun bir zamanlar astronomi konusunda da yaşandığını gözlemleyebiliriz. Zamanının astronomi anlayışlarını Kilise adına kullanan Hristiyanlar olduğu gibi, Müslümanlar arasında da böyle düşünen insanların varlığından bahsedebiliriz. Zamanın astronomi anlayışı üzerinden bir din savunusu geliştirerek yeni verilere karşı çıkan bazı Müslümanları el-Ğazālī şöyle eleştirmektedir:

> Biz bu tür bilgilerin (*fenn*) geçersiz kılınması üzerinde ayrıntılı olarak durmayacağız; çünkü bu hiçbir yarar sağlamaz. Kim ki bunu geçersiz kılmak için tartışmaya girişmenin dinin gereği olduğunu sanırsa, dine karşı suç işlemiş ve onu zaafa uğratmış olur. Zira [astronomiye dair] bu meseleler, hiçbir şüpheye yer bırakmayan geometri ve matematik kanıtlara dayanmaktadır. Ay ve Güneş tutulmasının vaktini ve süresini sebepleriyle birlikte haber verecek kadar bu meseleleri iyi bilen ve delillerini inceleyen kimseye "Bu tavrın şeriata aykırıdır" denildiğinde, söz konusu kimse kendi bilgisinden değil, şeriattan şüphe eder. Hâlbuki şeriatın öngörmediği bir yöntemle şeriata yardıma kalkışanın ona verdiği zarar, kendi yöntemiyle şeriata zarar vermek isteyenin ona vereceği zarardan daha büyüktür. Nitekim "Akıllı düşman câhil dosttan daha iyidir" denilmiştir.[710]

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de bilimsel ve felsefi hususlarda din adına yargıda bulunurken oldukça temkinli olmak gerekir. Bir zamanlar düalist inançların, eldeki diğer teorilere kıyasla, evrene ve insanın tabiatına ilişkin çok daha iyi açıklamalar sunduğu düşünülmüş olabilir. Bu nedenle de o zamanlarda felsefecilerin ve teologların daha emin bir şekilde düalizme sarıldıklarına şahit olmak şaşırtıcı değildir –tıpkı Hristiyanlıkta olduğu gibi. Ancak bu görüşün, günümüze gelene dek felsefi ve bilimsel veriler ekseninde yoğun tartışmalara konu olduğu göz önünde bulundurulduğunda, onu, özellikle de din adına savunurken daha temkinli olmakta yarar vardır. Hiç değilse bu görüşü, dini bir inancın zorunlu

---

709 Dennett, *Consciousness Explained*, 37.
710 El-Ğazālī, *Tehāfutu'l-felāsife*, 30.

bir getirisi olarak görmenin hem dini düşüncenin gelişimine ket vuracağı hem de insanları dini inançlarından yok yere uzaklaştırma tehlikesi içerdiği unutulmamalıdır.

Dahası, bazı önemli açılardan İslam düşüncesinin materyalizmle uyum konusunda Hristiyanlığa göre daha verimli olduğu ifade edilebilir. Hristiyanlar arasında Plantinga ve Brian Leftow gibi teistik-materyalizme karşı çıkan düşünürler, enkarnasyon gibi Hristiyanlığın temel öğretilerinin materyalist bir insan anlayışına yer bırakmadığını iddia ederler. Onlara göre Tanrı'nın enkarne oluşu, yani bir insan bedenine girerek bir süreliğine aramızda yaşadığı öğretisi, materyalist bir insan anlayışıyla uyumlu değildir. Zira gayri-maddi bir varlığın daha sonra insana yani maddi bir varlık haline gelmesi mümkün değildir. Plantinga, enkarnasyon öğretisi ile materyalizmin mantıksal çelişkiye varacak derecede birbirine aykırı göründüğünü şöyle belirtir:

> Hristiyan öğretinin karakteristik ve tartışmasız öğretisi olan enkarnasyon tezini ele alın –bu teze göre üçlemenin (teslis – *the trinity*) ikinci şahsı enkarne olmuş ve aramızda yaşamıştır. Kutsal metni ve akideleri (İznik, Athanasius ve Kadıköy/Kalkedon akidelerindeki formülasyona göre) anladığım kadarıyla bu, üçlemenin ikinci şahsının bilfiil insan oluşunu içeriyor. Logos insan oluyor, yani insan olmak için gereken yeterli ve zorunlu tüm niteliklere sahip oluyor. Oysa enkarnasyondan önce, Üçlemenin ikinci şahsı maddi değil gayri-maddi bir varlıktı. Fakat eğer materyalistin iddia ettiği gibi insan olmak maddi bir nesne olmak anlamına geliyorsa, üçlemenin ikinci şahsı maddi bir nesneye dönüşmüştür. Dahası o, eğer insan olarak kaldıysa, hala maddi bir nesnedir. Fakat o zaman gayri-maddi bir varlık maddi bir varlık haline gelmiştir ve bu bana imkânsız görünüyor. Ben yedi sayısının, 7+5=12 önermesinin ya da kendini-örnekseme niteliğinin, tüm bu gayri-maddi nesnelerin maddi nesnelere dönüşmesinin gayet açık bir şekilde imkânsız olduğunu söylerdim. Üçlemenin ikinci kişisinin –irade, akıl ve hissiyatı olan şahsi varlığın– maddi bir varlığa dönüşmesi bu kadar açık bir şekilde imkânsız görünmese bile hala imkânsızdır.[711]

Aynı şekilde Brian Leftow da gayri-maddi bir varlık olan ikinci şahsın maddeye dönüşmesinin imkânsız olduğunu ifade eder.[712] Bu tür ithamlar karşısında Hristiyan materyalizmini savunmak isteyen bazı felsefeciler ise materyalizmin enkarnasyon düşüncesiyle uyumlu olduğuna ilişkin argümanlar geliştirmek durumunda kalmışlardır. Hristiyan materyalizmin savunucularından Merricks, Tanrı'nın insana dönüşmesinin mümkün olduğunu iddia ederek Plantinga'nın ve Leftow'un argümanına karşı çıkar. O, gayri-maddi bir varlığın

---

[711] Alvin Plantinga, "On Heresy, Mind, and Truth", *Faith and Philosophy* 16/2 (1999), 186.
[712] Brian Leftow, "A Timeless God Incarnate", *The Incarnation*, ed. Stephen T. Davis vd. (Oxford: Oxford University Press, 2002), 284.

maddi varlığa–ya da tam tersi– dönüşememesinin tür-özselciliğiyle (*kind-essentialism*) alakalı olduğunu iddia eder. Tür-özselciliğine göre doğal türler (*natural kind*), nesnelerin özsel nitelikleridir. Dolayısıyla bir varlık, varlığını muhafaza etmek için aynı tür içinde kalmak zorundadır ve başka bir türe dönüştüğü takdirde de varlığını yitirir. Merricks, tür-özselciliğini reddederek bir varlığın başka bir türe dönüşmesinin mümkün olduğunu, bu nedenle de Tanrı'nın tümüyle maddi bir varlık yani insan olabileceğini iddia eder. Onun ifadeleriyle: "Tür-özselciliği kabul edilirse, şu hâlde fiziksel nesneler özsel olarak fiziksel nesnelerdir. Hiçbir şey bir *özsel* nitelikten mahrum olarak başlayıp sonradan onu kazanamaz. Tüm bunlar veriliyken, tür-özselciliği, gayri-maddi olarak başlayan bir şeyin fiziksel bir nesne haline gelmesinin mümkün olmadığını ima eder. Bu haliyle tür-özselciliği, fizikalistin enkarnasyon açıklamasını tehdit eder."[713] Tür-özselciliği düşüncesinden vazgeçmek, Mericks'e göre, Tanrı'nın maddi bir varlık haline geldiğini kabul edilebilir hale getirir. Böylelikle o, kendi materyalizmi içerisinde enkarnasyon öğretisine yer açmaya çalışır [714]

Ancak Merricks'in iddia ettiği şekilde tür-özselciliğini reddetmenin Tanrı'nın da maddi bir varlığa dönüşebileceği sonucunu sorunsuz hale getireceği iddiası, ilk bakışta bile fark edilebileceği üzere, ciddi bir biçimde problemlidir. Tanrı'nın maddi bir varlık haline gelmesinin imkânsız olduğunu düşünmenin tek dayanağı tür-özselciliği değildir. Dahası, tür-özselciliği bunun için tek problem olsaydı bile, pek çok felsefeciye göre türün nesneler için özsel olması gerektiği doğrudur.[715] Fakat enkarnasyon sorununun tür-özselciliğinden vazgeçmekle bile çözülemeyeceğine yönelik daha önemli eleştiriler mevcuttur ve burada yalnızca bunlara odaklanmak yeterli olacaktır. Zira bir şeyin, farklı bir türe dönüşmesine rağmen varlığını muhafaza edebileceği düşünülebilse bile –örneğin bir canlının mutasyon geçirerek farklı bir türe dönüşmesi gibi– Tanrı'nın, gayri-maddi bir varlık iken bir anda tümüyle maddi bir varlığa dönüşmesinin aynı ölçüde mümkün gözükmediği söylenebilir. En azından Tanrı'nın mükemmel bir varlık oluşunun, böyle bir türsel değişimi kaldırıp kaldıramayacağı sorgulanabilir. İnsana dönüşen bir varlığın hala mükemmel kalabilmesi mümkün müdür? Ya da maddi bir şey zorunlu bir varlık olabilir mi? Bunun da ötesinde, zorunlu varlık olan Tanrı, nasıl yaratılmış maddi bir şeye dönüşebilir? Bu tür sorular Merricks'e yöneltilen itirazlardan yalnızca bazılarıdır.[716] Bunun yanı sıra, gayri-maddi bir cevhere ait olan çok sayıdaki şahıslardan birinin

---

[713] Trenton Merricks, "The Word Made Flesh: Dualism, Physicalism, and the Incarnation", *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, ed. Jonathan Loose vd. (New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2018), 463.
[714] Merricks, "The Word Made Flesh", 462–463.
[715] Denkel, *Nesne ve Özellik*, 196–202.
[716] Luke Van Horn, "Merricks's Soulless Savior", *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 27/3 (2010), 339.

ya da birkaçının maddi başka bir cevhere ödünç verilip verilemeyeceği de sorgulanabilir bir husustur. Diğer bir ifadeyle, tek bir gayri-maddi cevherde bulunan üç ayrı kişiden birinin –ya da birkaçının– maddi olan farklı bir cevhere geçerken, diğerlerinin başka bir cevherde kalması nasıl mümkün olabilir –Tanrı'nın birden fazla kişiliğinin olabildiği varsayılırsa bile? Bu tıpkı çoklu-kişilik bozukluğuna sahip bir hastanın, sahip olduğu farklı kişiliklerden birinin başka bir bedene geçmesi gibidir. Dahası varsayımsal olarak böyle bir şey kabul edilseydi bile, diğer bedene geçen kişinin de kendi başına ayrı bir kişi olmadığını savunmak hiç de makul gözükmemektedir.

Materyalizm ve Hristiyanlık arasındaki uyumu sağlamak adına farklı yorumlar çözümler sunulmaya çalışılmışsa da[717] bunlar, yukarıda da görüldüğü gibi önemli ve ciddi soruları da beraberinde getirmektedir. Bu tür soru ve sorunlarına rağmen maddeci insan anlayışlarının Hristiyan düşünürler arasında hızlı bir artış gösterdiği ifade edilebilir. Diğer taraftan materyalizmin yaygınlaşmasına direnen Hristiyan düşünürlerin ise Hristiyan dinine özgü, enkarnasyon başta olmak üzere önemli endişeler taşımaktadırlar. Plantinga gibi din felsefesinin en önemli isimlerinden sayılan bir Hristiyan düşünürün ifadelerinde de bunu görmüştük.

İslam düşüncesi açısından bakıldığında ise insanın maddi bir varlık olduğunu iddia etmenin önünde en azından enkarnasyon gibi ciddi bir problem bulunmamaktadır. Zira İslam düşüncesi daha en başından enkarnasyon fikrine ve Tanrı'nın birden fazla şahsiyeti/kişiliği olduğu düşüncesine karşıdır. Tanrı tektir ve hiçbir zaman insan ya da farklı bir forma bürünmemiş, dolayısıyla başka bir varlık haline gelmemiştir. Bu açıdan bakıldığında, İslam düşüncesi ile materyalizmin, Hristiyanlık'tan daha uyumlu olduğu söylenebilir. Bir Müslüman, maddeci bir insan anlayışı benimsemek için ne tür-özselciliği gibi meselelerde belirli bir görüşü benimsemek ne de enkarnasyon hakkında derin tartışmalara girmek zorunda da değildir. Belki de geçmişte azımsanamayacak sayıda Müslüman kelamcının da daha maddeci görüşler benimseyebilmiş olması bu sayededir. Diğer taraftan, enkarnasyon gibi problemlere rağmen Hristiyanların bile günümüzde yoğun bir şekilde maddeci insan anlayışına meyletmeleri, böyle bir yönelimin Müslümanlar tarafından daha kolay bir şekilde gerçekleştirilebileceğine işaret ediyor gözükmektedir.

Çalışmamın birinci bölümünde hâkim olan temanın, insanın sahip olduğu bazı niteliklere vurgu yapmak suretiyle veya dini gerekçelerle materyalizmi reddedemeyeceğimiz şeklinde olduğu düşünüldüğünde, burada eksik bırakılan bazı tartışmalar olduğu söylenebilir.

---

[717] Glenn Peoples, "Material Jesus: Is the Incarnation Possible If We Are Made of Meat?", *Biola* (2015). URL: https://cct.biola.edu/material-jesus-incarnation-possible-if-we-are-made-meat/ (26.06.2020).

Özellikle de Kur’an’da geçen ruhla alakalı ayetler ekseninde bir tartışmanın eksikliği dikkatleri çekebilir. Bir müfessir olmamam ve bu alanda bir yetkinliğimin de olmaması sebebiyle, metinler üzerine bir tartışmaya girmekten olabildiğince kaçındım. Burada savunulan görüşlerin İslam’ın temel metinleriyle uyumluluğu meselesini uzmanlarına bırakıyorum. Fakat tüm bu olası tartışmalara rağmen hem önemli pek çok Müslüman filozof ve teoloğun ruh hakkında farklı görüşler benimseyebilmiş olması hem de ruhla ilgili ayetler üzerinde bir mutabakatın bulunmayışı bu tür bir uyumun mümkün olduğunu gösterdiği kanaatindeyim. En azından Kur’an’ın belirli yorumlarının, burada savunulan türden maddeci insan anlayışlarıyla uyumlu olacağı söylenebilir.

Düalizm-materyalizm tartışmasının hala netleşmediği, bu yüzden de düalizmin hala geçerliliğini koruduğu söylenebilse bile bu, düalist olmak gerektiği veya dini inancın yalnızca düalizmle uyum sağladığı anlamına gelmez. Düalizm-materyalizm tartışmasında hangi konumun makul olduğu meselesi her ne kadar el-Ğazālī’nin tartışmasındaki Ay ve Güneş’e dair astronomik bilgilerimiz kadar netleşmiş değilse de felsefi ve bilimsel teorilere din adına yön çizmek doğru değildir.

Burada bir detaya vurgu yapmak gerekir. Elbette ki bir kimse, kendi felsefi çıkarımlarıyla, yalnızca düalizmin teizmle uyumlu olabileceği şeklinde bir kanaate varabilir. Sonuçta felsefi konularda anlaşmak oldukça zordur ve her konuda anlaşan iki insanı bulmak pek mümkün gözükmemektedir. Her insan, kendi düşüncesini felsefi veya dini bir temel üzerine dilediği gibi inşa edebilir ve bunu argümanlarla da yapabilir. Ancak kimse, kendi görüşünü mutlaklaştırarak, kendisi gibi düşünmeyenleri din dışına sürükleme hakkına sahip değildir. Aynı husus maddeci insan anlayışını benimseyenler için de geçerlidir. Hiç kimse, maddeci bir insan anlayışı haricindeki düşünceleri din dışı olmakla suçlama ehliyetini kendinde bulmamalıdır. Yalnızca, kendi düşüncesinin niçin teizmle daha uyumlu olduğuna ilişkin gerekçeler sunmak bu noktada yeterlidir. Daha ileri giderek, dini düşünceyi yalnızca bir felsefi/bilimsel tutuma mahkûm etmek gereksiz bir aşırılık olacaktır.

Bu çalışmada, söz konusu minvalde, teizm ve materyalizmin uyumsuz olduğuna dair bazı iddialara –en azından literatür içerisinde sıklıkla rastlanan argümanlara– yer vererek bunların geçersiz olduğunu göstermeye çalıştım.

İşaret etmeye çalıştığım diğer bir husus ise, ruh-beden düalizminin, en azından günümüzde anlaşıldığı şekliyle, İslam düşüncesine sonradan entegre olduğu ve daha öncesinde ise Müslümanların daha maddeci denebilecek bazı teoriler benimsedikleriydi. Bu durumun ima ettiği en önemli husus, düalizm gibi düşüncelerin, Müslümanlar tarafından bazı felsefi ve teolojik soru ve sorunlara çözüm olarak benimsendiği ve bu tür düşüncelerin din üzerinde

zorunlu bir hakimiyeti olmadığıdır. Değişen bilim ve felsefe, farklı soruları gündeme getirebilir ve farklı çözümler –en azından kimilerine göre– daha makul görünmeye başlayabilir. Böylesi konularda her insanın aynı çözümü benimsemesi gerektiğini, aksi takdirde kişinin dini inancıyla veya eski âlimlerin öğretileriyle çelişeceğini söylemek, yeterli kanıtlar olmaksızın, doğru bir tutum olmayacaktır –kaldı ki âlimler arasında da bu konuda bir fikir birliğinden bahsetmek mümkün değildir.

Elbette ki düalizmin yanlışlığı veya doğruluğu ne deneysel (ampirik) olarak ne de *a priori* argümanlarla –hiç değilse kesin bir biçimde– kanıtlanmış değildir. Düalizmin lehine ve aleyhine öne sürülen argümanlar, belirli bir pozisyonu daha makul göstermek adına faydalı olsa da kesin bir sonuca ulaştırmaz. Bu sebeple, elinizdeki çalışma, ne yalnızca felsefi argümanların ne de teizmin, materyalizmin doğruluğunu kanıtladığı gibi bir iddia taşımamaktadır. Yalnızca, materyalizmin daha makul bir görüş olduğu iddiasını desteklemektedir.

Materyalizmin makuliyetini vurgulamakla birlikte her materyalist insan anlayışının da hem insana ilişkin bazı olgular hem de teizm açısından problemli olduğunu belirttim. Teizmle uyumlu materyalist bir anlayışın bazı şartları taşıması gerekiyordu. Bunlar *kişi-kriteri*, *özgürlük kriteri* ve *sağ-kalım* kriteriydi. Daha açık ifade etmek gerekirse, teizmle uyumlu bir materyalist görüş; kişilerin varlığını yok saymamalı, onları eylemlerinden dolayı sorumlu olacakları bir tür özgürlükten mahrum bırakmamalı ve ölümden sonra tekrar dirilişin imkânına dair açık bir kapı bırakmalıydı. Dolayısıyla, bu kriterleri ihlal edecek görüşler bu çalışmanın dışında bırakıldı. Yine de buradaki asgari kriterleri bile karşılamayan bazı düşüncelerin zaman zaman teistler arasında gün yüzüne çıktığını görmek mümkündür. İslam geleneğinde oldukça bilinen bir örnekle, Cebriyye, insana hiçbir şekilde özgürlük ve sorumluluk alanı bırakmamakla birlikte insanın ödül ve cezaya layık görülebileceğini düşünmüştür. Bu düşünceye göre insan, eylemlerini kendisi yapmamasına ve gerçek bir fâil olmamasına (yani özgürlük-kriterini sağlamamasına) rağmen, sonsuz ceza veya sonsuz mükafat sayılan cehenneme veya cennete layık olabilmektedir. Ancak klasik bir teistik anlayış açısından böyle bir durum makul gözükmemektedir. Dolayısıyla sayılan kriterlerin, böylesi istisnai görüşleri dışarıda bıraksa da genel bir teistik perspektiften hala geçerliliğini koruduğu söylenebilir.

Özetle birinci bölüm, teizmle uyumlu bir materyalist insan tasavvurunun mümkün olduğu ve bunun kriterleri hakkındadır. Bu bölümün amacı, belirli insan tasavvurlarını ele almak yerine daha genel ilkeler ve argümanlar üzerine odaklanmaktadır –teistik-materyalizme karşı öne sürülen argümanlar ve bunların cevapları gibi.

Bu doğrultuda, ikinci bölümde ele alınan materyalist görüşler hem bu tür kriterlere uygun hem de özellikle günümüz din felsefesi tartışmalarında öne çıkan teoriler olmaları

bakımından önem taşırlar. Yine de bu düşüncelerin *yalnızca* din felsefesi çevreleriyle sınırlı kalmadığını belirtmek gerekir. Bu gerekçeyle de yer verilen görüşlerin tümünün, teizmle uyumlu olduğu ifade edilebilir.

İkinci bölümde tartıştığım teorilerin ele aldıkları temel iki problem, evrende hangi nesnelerin var oldukları ve bizim bunlardan hangileri olduğumuzdur. Bu bağlamda söz konusu teorilerin karşılaştıkları pek çok zorluğa ve bunlara verdikleri farklı cevaplara değindim. Aralarında hem gündelik sezgilerimiz hem de metafizik sorularımız nedeniyle cazip görünen ya da karşı çıkacağımız görüş ve düşünceler barındıran bu teoriler, insanın maddi bir evrende sahip olduğu konuma ilişkin doğru bir açıklama sunma çabasındadır –her birinin kişilere ve nesnelere dair açıklamaları birbirinden oldukça farklı olsa da. Bu bağlamda hangi görüşün doğru olduğu konusunda pek çok ihtilaf olsa bile bu farklar, kişilerin metafizik konulardaki görüş ayrılıklarıyla alakalıdır. Örneğin, pek çok kişiye göre kişinin zamansal özdeşliği onun psikolojik niteliklerinden bağımsız bir şekilde değerlendirilemez. Bazıları psikolojik özelliklerden –hafıza, karakter, siyasi ve dini düşüncelere bağlılık gibi– ayrı bir kişisel kimlikten bahsetmeyi anlaşılmaz bulur. Onlara göre kişiye ne olduğu meselesi, onun psikolojik özelliklerinin korunmasından ibaret olmasa bile bunlarla yakından alakalıdır. Hatta bazıları kişisel özdeşliği psikolojiden ayırmayı, Ay'ın özdeşliğini maddeden ayırmaya benzetir.[718] Onlara göre birincisi de ikincisi kadar saçmadır. Animalistlere göre ise kişi olmak, tıpkı felsefeci olmak gibi, yeni bir tür özdeşlik kriteri gerektirmeyen bir niteliktir. Tıpkı bitkisel hayata giren bir kedinin hala kedi olduğunu, artık ötemeyen bir bülbülün hala bülbül olduğunu ya da kanadı kırıldığı için uçamayan bir kartalın da hala kartal olduğunu düşündüğümüz gibi, kişi olmaklığını kaybeden birinin de hala aynı insan olduğunu düşünürüz. O hala Ali ya da Emre'dir ama kişi olmasını sağlayan psikolojik özelliklere sahip değildir.

İnsanın ne olduğunu belirlememizi sağlayan temel kriter özel terkip sorusuna verilen yanıtla yakından alakalıdır. Diğer bir ifadeyle, eğer basit parçacıklar veya sonsuza kadar bölünebilen şeyler bir araya gelerek bir şeyler oluşturuyorlarsa bunu hangi kritere göre yaptıkları sorusu, insanın ne olduğunu belirlemek açısından kritik önem taşır. Burada değerlendirdiğimiz alternatifler yaşam veya indirgenemeyen nedensel güçler gibi farklı kriterler öne sürmekteydi. Her görüşün belirlediği terkip kriterinin kendine özgü avantajları ve dezavantajları bulunmakla birlikte, bunların hangisinin daha makul göründüğü meselesi kişinin felsefi, sağduyusal ve metafizik yatkınlıklarıyla alakalı olacaktır. Hatta bazı okuyuculara bunların hiçbiri tatmin edici gelmeyebilir. Belki de bazı okuyucular, seçeneklerin ikna edici

[718] Olson'ın aktarımıyla; Olson, *What Are We?: A Study in Personal Ontology*, 45.

gücünü zayıf bulduğundan düalizme geri dönmek gerektiğini de düşünebilir. Tanınmış metafizikçilerden Zimmerman da nesnelerin sınırlarını ve terkip kriterini belirleme noktasında materyalizmin karşılaştığı zorlukların, düalizm lehine bir argüman olarak kullanılabileceğini düşünenlerden biridir. Onun argümanı, çok kısa bir özetle, materyalizmin terkip için iyi bir kriter sunamadığı ve bu nedenle de insanın ne olduğunu gösteremediği şeklindedir. Düalizm ise terkip hakkındaki sorunlarla muhatap olmaksızın –zira kişiler veya ruhlar düalizme göre bileşik olmayan/basit varlıklardır ve bu sebeple de bileşim kriteri gerekmez– insanın ne olduğuna ilişkin bir çözüm öne sürmektedir. Bu gerekçeyle o, düalizmin iyi bir tercih olduğunu iddia eder. Dahası o, böyle bir argümanın, birinci bölümde sunduğumuz türde argümanlardan daha ikna edici olduğunu düşünmektedir.[719]

Fakat her ne kadar terkip için öne sürülen kriterler pek çok soru ve sorunu beraberinde getiriyor olsa da bu sorunların, söz konusu kriterlerin yanlışlığını göstermek için yeterli olduğu veya maddi terkip kriterlerinden tümüyle vazgeçmeyi gerektirdiği kanaatinde değilim. Zira felsefede hiçbir itirazın yöneltilmediği, sorunsuz bir görüşe neredeyse rastlamak mümkün değilken, bu durum söz konusu görüşlerin savunulmasını veya makul bulunmasını engellememektedir. Ayrıca eldeki materyalist teorilerin yetersizliği –ki eğer gerçekten yetersizlerse– düalizmin doğruluğunu ispatlamaz. Mevcut teoriler insan hakkında yeterli olmasa bile bu durum, insanın tabiatının maddi olmadığı anlamına gelmez. Belki de henüz doğru materyalist teori keşfedilmemiş de olabilir. Diğer taraftan düalist anlayışın da problemsiz bir görüş olmadığını ve onun da insan dışındaki sıradan nesnelerin ya da diğer canlıların terkibine ilişkin bir açıklama borçlu olduğunu akılda bulundurmak gerekir.

Bu bağlamda, burada ele alınan metafizik problemlerin birçoğunun yalnızca materyalistleri ilgilendirmediği de göz önünde bulundurulmalıdır. Bir düalist de aynı şekilde, sıradan nesneler hakkında bir kriter belirlemeli ve bu kriterin sorunlarıyla yüzleşmelidir. Dahası o, gayri-maddi bir varlığın bu özdeşliği ve sürekliliği nasıl sağladığına ilişkin açıklamalarda bulunmalıdır. Bu açıklamaların da kişinin sürekliliğini tespit edebilmemize gerçek anlamda yardımcı olup olmadığı ayrıyeten sorgulanabilir. Diğer taraftan, her varlığın ruhu olmadığını düşünürsek, Ay veya Güneş'in ya da bitkilerin gerçek anlamda var olup olmadığı meselesi hem düalistin hem de materyalistin ortak sorunudur.

Bu çalışmada ben, insanın en temelde, bir canlı olduğu şeklindeki görüşün doğruluğunu savundum. Animalizm olarak adlandırılan bu görüşe göre insanın varlığı ve sürekliliği onun

[719] Zimmerman, "From Property Dualism to Substance Dualism"; Dean W. Zimmerman, "From Experience to Experiencer", *The Soul Hypothesis*, ed. Mark C. Baker - Stewart. Goetz (New York: Continuum, 2011), 168–202; Zimmerman, "Material People", 491–526.

canlı varlık oluşuyla alakalıdır. Bileşim kriteri konusunda ise canlılar dışında bileşik nesnelerin de olabilme ihtimalini göz önüne alan Merricks ve Jaworski'nin, organizmacı görüşün yeterliliği hakkındaki endişeleri yerinde gözükmektedir. En azından canlılık, bileşimin tek kriteri olmayabilir. Bu konudaki tartışmalara burada detaylı bir yer ayırmadığımdan ve animalist olmak için bileşim konusunda detaylı bir açıklama sunmak gerekmediğinden bu endişeleri ve daha iyi bir kriter belirleme meselesini bir kenara bıraktım.

Animalizmin belki de en problemli gözüken yönü, insanın sürekliliğine ilişkin psikolojik bir kriter belirlemenin doğru olmadığı şeklindeki imasıdır. Zira var olmamız ve sürekliliğimiz için psikolojimizle yakından alakalı olduğuna ilişkin sezgilerimiz oldukça güçlüdür. Fakat sezgilerimize aykırı bile olsa, kişisel özdeşliği belirlemede sağduyumuzun rehberliğini doğru kabul etmek zorunda değiliz. En azından maddi bir varlık oluşumuz, sürekliliğimizin de maddi kriterlere bağlı olduğunu kabul etme noktasında bize önayak olabilir. Elbette ki birçok materyalist, kişinin sürekliliğini hem maddi hem de psikolojik süreçlere bağlama konusunda daha isteklidir ve bu konuda yalnızca maddi kriterleri yeterli görmez. Ancak elinizdeki çalışma, maddi kriterlerin yeterli olduğu iddiasını desteklemektedir. Yine de kişisel özdeşlikle ilgili tartışmalara burada yüzeysel bir şekilde girdiğimi belirtmeliyim.

Bunun yanı sıra, terkip meselesiyle ilgili olarak, sıradan nesneler konusunda eleyici tutumun birçok metafiziksel probleme çözüm sağladığı noktasında Merricks ve van Inwagen'la hemfikirim. Onların öne sürdükleri çözümlerin kısmi farklılıklarına rağmen oldukça makul gözüken yanlarının olduğunu belirttim. Yine de onlar tümüyle sorunsuz görüşler değildir. Animalizmin canlılık anlayışı, canlılığın ne olduğuna ilişkin çok fazla hususu karanlıkta bırakmaktadır. Her ne kadar animalistler, canlılığı açıklaması gerekenin felsefeciler değil biyologlar olduğunu belirtseler de bilimsel bir teoriye bu denli bel bağlamak metafizik bir teori için bir dezavantaj olarak görülebilir. Fakat unutmamak gerekir ki bu durum, onun doğru olmayacağı anlamına gelmez.

Belki de animalizmin en önemli sorunu O'Connor'ın da dile getirmiş olduğu, herhangi bir yeni nedensel gücü açığa çıkarmayan canlılığın bileşim ve özdeşlik için bir kriter olarak kullanılabilmesidir. Bu noktada canlılıktan ziyade bilinçli olma potansiyelinin canlı için bir kriter olarak kullanılmasının daha makul olduğu söylenebilir. Tabii fenomenal bilinç durumlarının gerçekten de nedensel olarak etkin olduğu doğruysa böyle olabilir. Bu noktada güçlü zuhurculuğun öne sürdüğü bilinç kriterinin, zihinsel nedenleme konusunda realist bir tutum takınarak günümüz zihin felsefesinde oldukça tartışmalı bir pozisyonda yer aldığı söylenebilir. Özellikle de zihinsel nedenlemenin imkânsızlığına ilişkin Kim'in ortaya attığı problem hala çağdaş felsefede önemini korurken hem bilincin hem de zihinsel nedenlemenin

varlığı konusunda gerçekçi olmak bazı sorunlarla yüzleşmeyi gerektirecektir. Fakat zihinsel nedenlemenin imkânsız olduğu şeklindeki tezin temel dayanağının evrenin fiziksel kapalılığı ilkesi olduğunu göz önünde bulundurarak, bu ilkenin niçin evrenin tümüne uygulanamayacağına ilişkin bazı gerekçeler sunmaya çalıştım. En azından yalnızca farazi bir ilke adına zihinsel nedenlemeden tümüyle vazgeçmek doğru olmayacaktır. Bu ilke bilimsel bir yargı olmayıp yöntemsel bir varsayımdır ve doğruluğu da bilimin zorunlu bir getirisi değildir. Dolayısıyla bu ilke–yöntemsel olarak olmasa bile ontolojik olarak– reddedildiği takdirde, Merricks ve O’Connor’ınki gibi düşünceler de savunulabilir bir hale gelir. Zira fiziksel kapalılık iddiası reddedildiğinde evrendeki tüm nedensellik, mikro parçacıkların nedensel güçleriyle sınırlı olmak zorunda değildir. Mikro parçacıkların bir araya gelerek yeni bir nedensel güç uygulayabilen makro bir yapı ortaya çıkarması en azından mantıksal olarak mümkün hale gelir.

Evrende makro bir varlığın olması mümkünse, böyle bir makro varlık olmak için en iyi adaylardan birinin, kendimiz olduğunu söylemek aşırı bir iddia olmayacaktır. Her ne kadar günümüzde “benlik yanılsaması”, “ego aldatmacası” gibi süslü başlıklar kitap kapaklarını süslese ve sıklıkla bu iddiaların bilimsel bir gerçek gibi sunulduğuna rastlasak da bilimin böyle bir şeyi kanıtlamadığı konusunda şüphe yoktur. Kimilerine göre “kendim” dediğimiz şeyin var olduğu apaçık bir gerçekliktir. Kimilerine göre ise bu apaçık bir şey olmasa bile fazladan bir gerekçe sunmaya ihtiyaç duymadan varsayılması makul olan bir düşüncedir. Her halükârda insanların var olduğu iddiası, onların yokluğu düşüncesinden daha gerçekçidir.

Pekâlâ, onların varlığını yok saymadığımız takdirde onların ne olduğunu söyleyebiliriz? Evrendeki hangi nesnelere denk gelmektedirler? Bu noktada animalistler, insanın bir canlı ya da organizma olduğunu iddia ederken, zuhurcular ise onun zuhur eden yeni güçlere sahip bir varlık olduğunu savunurlar. Terkipçilere göre ise o, bedenin terkip ettiği/oluşturduğu kişidir. Hilomorfizm ise onu bir yapı olarak görür. Bunlar arasında en farklı görüşün, bilincin fenomenal niteliklerini reddeden Jaworski’nin hilomorfist anlayışı olduğu söylenebilir. Fenomenal bilincin varlığı hepimize apaçık gibi görünür. Fakat Jaworski apaçık bir şekilde var olduğu düşünülen fenomenal kısmın aslında var olmadığını iddia ederek eleyiciliğe yakın bir tutum sergiler. Buna rağmen o, kişilerin indirgenemez yapılar olarak varlıklarını yadsımaz. Bu düşünceye göre bilinç ya da bilinçli davranışlar, belirli yapılara ve yapısal niteliklere karşılık gelir.

İnsanın ne olduğuna ilişkin burada ele alınan cevaplar arasında yalnızca O’Connor ve Merricks’in zuhurcu görüşlerinin yeni nedensel güçlerin varlığına binaen bir teori inşa ettikleri söylenebilir. Van Inwagen’ın ve Jaworski’nin teorilerinde ise bu konunun muğlak kaldığını, özellikle de O’Connor’ın eleştirileri bağlamında görmüştük. Maddi bir bileşik nesnenin

gerçekten var olduğunu ama onun yapıtaşları arasındaki etkileşimden öte hiçbir nedensel güç barındırmadığını iddia etmek, o şeyin niçin yapıtaşlarına indirgenemez bir şekilde var olduğunu anlama noktasında yetersiz gözükmektedir. Evrendeki diğer her şey gibi parçacıkların belirli şekillerde bir araya gelişinden ibaret olan canlıların ya da bilinçli varlıkların niçin diğerlerinden farklı bir ontolojik statüye sahip oldukları meselesi muğlaklaşmaya başlar. Fakat evrende yeni güçlere sahip makro nesneler varsa, insanların varlığı farklı bir boyut kazanır ve onların var olduklarını iddia etmek için daha farklı gerekçelerimiz olur. Dahası bu nedensel güçler, bileşik varlıkların ne zaman var olduklarına ve ne zaman yok olduklarına ilişkin sınırları daha belirgin hale getirir.

Fakat bileşik ya da karmaşık yapıların kendilerine özgü nedensel güçlere sahip olduğu tezi oldukça tartışmalı ve az sayıda savunucusu bulunan bir düşüncedir. Yine de böyle bir iddianın yanlışlığı ya da doğruluğu, ancak bilimsel yeni gelişmeler bağlamında gösterilebilir. Belki de böyle bir şey kanıtlanabilirse bileşimin ilkesinin, yeni nedensel güçleri olmayan birtakım olaylarda aranması gerektiği ortaya konulmuş olacaktır. Zira ortaya atılan metafizik ilkelerin de yanlışlığı gösterilebilir. O'Connor'ın da belirttiği üzere, en nihayetinde zuhurculuğun veya başka bir görüşün doğruluğunun kesin bir şekilde ortaya konulması ampirik birtakım verilere bağlıdır. Bu veriler elde edilebildiği takdirde mevcut bazı metafizik ilke ve teorilerin de yanlışlığı ya da doğruluğu daha net bir şekilde değerlendirilebilir hale gelecektir. Zuhurculuk doğru olsun ya da olmasın, kişinin indirgenemez bir gerçekliğe sahip olduğu tezine farklı yollardan ulaşan birden çok materyalist kuram bulunabilir. Yeni verilerin bunlardan bazılarını elemesi ve seçenekleri azaltması söz konusu olduğu gibi sürekli güncellenen ve ortaya atılan yeni görüşler çerçevesinde daha farklı seçeneklerin açığa çıkması da mümkündür. Böyle bir durumda farklı hangi görüşün doğru olduğu hakkında yorum yapmak da kolaylaşacaktır. Ancak böyle bir bilimsel verinin yokluğunda, bu tür teorilerin her biri makul bir şekilde savunulabilir olarak karşımıza çıkmaktadır.

Teistik açıdan bakıldığında da materyalist insan anlayışlarına ilişkin mevcut endişelerin –en azından çoğu materyalist anlayış için– temelsiz olduğu ifade edilebilir. Zira bu çalışmada da iddia ettiğim üzere teizm ve materyalist insan tasavvurları arasında zorunlu bir çelişki bulunmamaktadır. Teist-materyalistler arasında çok sayıda farklı materyalist insan tasavvuruna rastlanabilmekle birlikte, aralarındaki anlayış farklılıkları çoğu zaman teistik gerekçelerden ziyade felsefî tercihlerden kaynaklanmaktadır. Dini bir mesele üzerinde bile aynı dinin mensupları farklı düşünebilirken, bu tür meseleler hakkındaki farklı düşüncelerin olması oldukça doğaldır. Dahası bir teist, belirli bir insan tasavvurunu –düalist veya materyalist– kendi dini inançlarıyla daha uyumlu da görüyor olabilir. Ancak bu durum, gerçekten de o dini inancın

yalnızca o insan tasavvuruyla savunulabileceği veya birinin diğerini gerektirdiği anlamına gelmeyecektir.



EKLER



EK 1. Plantinga'nın Değişim Argümanı

Tasavvur edilebilirlik argümanı, çoğunlukla tasavvura dayanıyordu ve tasavvur ise modal durumlar hakkında her zaman kesin sonuca ulaşmamızı garantilemiyordu. Plantinga, geliştirdiği bir düşünce deneyiyle, tasavvurdan yola çıkan bu argümanı, deyim yerindeyse daha somut bir hale büründürerek yalnızca bir hayal ürünü olmaktan çıkarmayı amaçlamaktadır. Diğer bir ifadeyle o, tasavvur edilebilirlik argümanını ete kemiğe büründürmek istemektedir. Şimdi Plantinga'nın geliştirdiği bu argümana daha yakından bakalım.

Plantinga'nın "değişim argümanı" (*replacement argument*) olarak isimlendirdiği argüman, bedenin değişmesine rağmen kişinin aynı kaldığı bir senaryo ortaya koymayı amaçlar. Zira böyle bir senaryonun çelişki ve yanlış öncül içermeksizin ortaya konulması ve mümkün olduğunun gösterilmesi, kişi ve bedenin aynı şeyler olmadığını gösterecektir: İki şey birbirinden ayrılabiliyorsa, bunlar aynı şey olamazlar. Dolayısıyla kişi ve bedenin birbirinden ayrılabildiğinin gösterilmesi, aynı şey olmadıklarını ispatlayacaktır. Plantinga, öne sürmüş olduğu değişim argümanıyla bu türden mümkün bir senaryo oluşturmaya çalışır.

Değişim senaryosunu basit bir şekilde ele almaya çalışalım. Günümüzde yunusların yalnızca beyinlerinin yarısıyla uyuduklarını biliyoruz. Yunuslar, bir beyin küreleri uyurken, diğeriyle iş görmeye devam ederler. Daha sonra bu yarım küre uyandığında beynin diğer yarısı uyumaya fırsat bulabilir. Bu durum benzer bir senaryonun, en azından ilkece, insanlarda da mümkün olabileceği anlamına gelir. Bu sayede, beyninin yarısı uyurken diğer yarısı uyanık kalan insanlar üzerinde düşünce deneyleri kurabiliriz. Mesela beyninin yalnızca sağ yarıküresi uyanıkken bir kitabı okumaya başlayan ve bitirmeye yaklaştığında ise yalnızca sol yarıküresi uyanık olan bir insan hayal edebiliriz. Bu kişi kitabı okumaya başladığında sol yarıküresi uyku halindedir. Bir müddet sonra bu yarıküre uyanınca ve diğer yarıküre uyumaya başlar. Dahası bu kişi, yarıkürelerinde gerçekleşen bu olayların hiç farkına varmaksızın okumaya devam etmektedir. Kitabı bitirdiğinde de hangi beyin yarıküresinin uyanık olduğu hakkında bir fikre sahip olmayabilir. Plantinga'nın değişim argümanı da bu tür bir senaryoya dayanır. Burada kurguladığımız senaryo üzerinden Plantinga'nın argümanını anlamaya çalışalım.

Plantinga, kişinin uyuyan yarıküresinin bir başka yarıküreyle gizlice değiştirildiğini varsaymamızı ister. Bir şekilde uzaylılar veya ilahî bir el tarafından uyuyan yarıkürenin çıkarıldığını ve yerine başka bir yarıkürenin nakledildiğini düşünelim. Daha sonra kişinin bu değişen yarıküresi uyanmaya başlamış olsun ve diğer yarıküresi uyusun. Bu andan sonra da kişinin diğer küresi de değiştirilsin. Tüm bunların, kitap okunurken gerçekleştiğini düşünürsek, Plantinga'ya göre okuyucunun zihninde hiçbir değişim olmayacaktır. O, bu değişikliklerden

tamamen habersiz bir şekilde okumaya devam edecektir. Ancak okuma eylemine başladığı anda sahip olduğu beyin ve okumayı bitirdiği andaki beyinler tümüyle farklı olacaktır. Fakat kişi, Plantinga'ya göre aynı kalacaktır.[720]

Aslında bedenin sürekli olarak yenilendiğini artık biliyoruz. Ancak bedenin yenilenmesi onun aynı beden olmadığı anlamına gelmez – en azından bazı filozoflara göre. Plantinga'nın senaryosu, bundan farklı olarak bedenin başkalaştığı yani başka bir bedene yerini bıraktığı bir mümkün hikâye oluşturmaktır. Bu sebeple hem senaryoyu daha ilginç kılmak hem de değişen parçaların bedene adapte oluşunu engellemek adına beyin yarı kürelerinin değişim hızını arttırabiliriz. Uyuyan beyin yarıküresinin, uyanmadan hemen öncesinde, bir anda değiştiğini, diğerinin de uyur uyumaz yok edildiğini düşünebiliriz. Dolayısıyla beyin, saniyeler içinde değişmiş olur. Böylesine kısa bir zaman içinde beyninin tümünü yitirmesine rağmen kişinin bilinçli yaşamı aynı şekilde devam eder. Yani kişi, kitabı okumaya kaldığı yerden devam eder. Eğer bu doğruysa, kişinin beyniyle özdeş olduğu iddia edilemez. Belki bu noktada bazıları, kişinin zaten beyniyle özdeş olmadığını, tüm bedeniyle özdeş olduğunu iddia edebilir. Ancak Plantinga'nın senaryosu böyle bir değişimi de içerecek kadar esnektir. Senaryoyu tüm bedeni kapsayacak şekilde şöyle değiştirebiliriz: Yeni senaryoda yalnızca sol ya da sağ beyin değil, her bir yarıküreyle birlikte bedenin yarısının da tümüyle değiştiğini varsayabiliriz. Bu durumda da kişi ve bedenin aynı şeyler olmadığı, Plantinga'ya göre, ispatlanmış olacaktır.[721]

Şimdi bu argümana van Inwagen'ın verdiği cevabı ele alalım. Ona göre Plantinga'nın kurgusu doğrudur. Ancak bu kurgu yanlış varsayımlar içermektedir. Argümanı baştan ele alarak van Inwagen'ın eleştirilerini inceleyelim.

Plantinga'nın argümanı birçok organ nakli olayı içermektedir – en azından beyin nakli. Bu sebeple öncelikle sıradan bir göz naklini düşünelim. Bir göz naklinde, nakledilen göz, ne kadar kısa süre içerisinde bedene adapte olur ya da o bedenin bir parçası haline gelir? Van Inwagen'a göre bunun anında olmayacağı açıktır. Bu işlemin ne kadar kısa sürebileceğini bilmiyoruz. Bilebilmek için de bazı *ampirik* veriler gerekiyor – ki şu an elimizde yok. Ancak düşünce deneyini anlamak için bazı varsayımları kullanabiliriz. Bu işlem için 100 nanosaniyenin fazlasıyla yeterli olduğunu varsayalım. Eğer böyleyse, nakilden itibaren 100 nanosaniye geçtiğinde, göz diğer organizmanın bir parçası haline gelecektir. Dolayısıyla, yarıküre nakli senaryosunda da eğer bu türden belirli bir süre geçmişse "beynim yok oldu, bense var olmaya devam ediyorum" öncülü yanlışlanmış olacaktır.[722]

[720] Plantinga, "Materialism and Christian Belief", 102–3.
[721] Plantinga, "Materialism and Christian Belief", 102–105.
[722] Peter Van Inwagen, "Plantinga's Replacement Argument", *Alvin Plantinga*, 2007, 194–195.

Fakat Plantinga'nın argümanı bundan fazlasını iddia eder. Diyelim ki organizmanın adapte olamayacağı kadar kısa bir sürede tüm bu parçasal değişimler gerçekleşiyor olsun. Yani eklenen parça (mesela göz veya sağ beyin)[723] henüz organizma tarafından kabul edilmeden yani organizmanın bir parçası haline gelmeden bu değişimler gerçekleşsin. Böyle bir durumda Plantinga'nın varsayımı şudur: Beden değişse bile kişi aynı kalmaktadır. Zira psikolojik olarak kişi, kitaba aynı kişi olarak başladığını ve onu bitirdiğini düşünmektedir ve psikolojik açıdan kişide bir değişim gerçekleşmemiştir. Aslında van Inwagen'ın yorumlayışıyla Plantinga'nın varsayımı şöyledir: Bedendeki parçalar değişiyor olsa bile hala ben bilinçli olarak kitabımı okumaya devam edeceğim için var olmaya devam ederim. Ancak ben var olmaya devam ederken bedenim için aynı şey geçerli değildir. Zira o tümüyle değişmiştir. Dolayısıyla ben ve bedenim aynı şeyler olamayız.[724]

Van Inwagen ise Plantinga'nın bu varsayımın yanlış olduğunu düşünür. Öncelikle parçaların söz konusu hızda değişmesiyle bilincimin değişmeyeceği açık değildir. Van Inwagen da böyle bir durumda bilinç akışımızın ani bir kesintiye uğrayacağını varsaymamız gerektiğini ifade eder.[725] Belki de kişide davranışsal açıdan bir değişiklik olmayacaktır. Kitabı okumaya başlayan kişi, okumayı bitiren kişiyle aynı olmayabilir. Okumayı bitiren kişi, bu durumu fark etmeyerek, kitabın başlarını okuyan kişiyle aynı olduğunu zannedebilir. Ancak onun bu inancı yanlış olacaktır.[726]

Özetle Plantinga'nın varsayımı, parça değişiminin öncesinde ve sonrasında devamlılık gösteren bilinçliliğin aynı kişilere ait olduğu şeklindedir. Yani kitabı okumaya başlayan kişi ve bitiren kişi arasındaki bilinçli devamlılık nedeniyle, beden tamamen değişmiş olsa bile, kişinin aynı kaldığını düşünmektedir. Van Inwagen'ın reddettiği öncül de tam olarak budur. Ona göre kişinin aynı olup olmadığını anlamak, bilinçli niteliklerin sürekliliği üzerinden anlaşılamaz. Kişinin aynı olup olmadığını anlamak için bilinçli niteliklere sahip olan şeyin kendisini incelemek gerekir. Plantinganın değişim argümanı ise yalnızca bir bilinç sürekliliği üzerinden kişi/özne sürekliliğine ulaşmaktadır. Bu nedenle de van Inwagen'a göre yanlış bir sonuca ulaşmaktadır.

Plantinga'nın argümanı materyalizmin diğer versiyonlarına da uygulanabilir. Fakat burada yalnızca van Inwagen'ın, animalist bir yaklaşımla verdiği cevaba yer verildi. Bunun nedeni de diğer görüştekilerin –en azından bildiğim kadarıyla– bu argümana doğrudan bir cevap

---

723 Her ne kadar van Inwagen'a göre bu tür parçalar gerçek anlamda var olmasalar bile, argüman için bunlar varsayılmaktadır. Van Inwagen, "Plantinga's Replacement Argument", 200, sn.15.
724 Van Inwagen, "Plantinga's Replacement Argument", 195–196.
725 Van Inwagen, "Plantinga's Replacement Argument", 197.
726 Van Inwagen, "Plantinga's Replacement Argument", 197–198.

verme girişiminde bulunmamış olmalarıdır. Bunun sebebi, belki de argümanın henüz literatürde yeterince yaygın bir yer edinememiş olmasından kaynaklı olabilir.



KAYNAKÇA

Adamson, Peter. “What can Avicenna Teach Us About the Mind-Body Problem?” ed. Nigel Warburton. *Aeon*. 2016. Erişim 29 Eylül 2018. https://aeon.co/ideas/what-can-avicenna-teach-us-about-the-mind-body-problem

Alexander, Samuel. *Space, Time and Deity*. London: Palgrave Macmillan UK, 1966.

Anonim. “The Questions of King Milinda”. çev. T. W. Rhys Davids. *Sacred Books of the East*. ed. Max Müller. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1890.

Atkinson, Thomas Charles. “The Problems of Life After Death”. *Philosophy Compass* 14/ (2019), 1–13.

Baggini, Julian. *Bütün Bunlar Ne Anlama Geliyor? Felsefe ve Hayatın Anlamı*. çev. Ayşegül Yurdaçalış. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2015.

Baggini, Julian. *Ego Aldatmacası: Seni Sen Yapan Nedir?* çev. İstem Erdener. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2015.

Bailey, Andrew. “Giriş: Zihin Felsefesinin 90 Yılı”. çev. Füsun Doruker. *Zihin Felsefesi*. ed. Andrew Bailey. 15–33. Ankara: Fol Yayınları, 2019.

Baker, Lynne Rudder. “A Materialist Model of Christian Resurrection Opening Statement”. 2017. Erişim 18 Aralık 2018. https://cct.biola.edu/materialist-model-christian-resurrection-opening-statement/

Baker, Lynne Rudder. “Christians Should Reject Mind-Body Dualism”. *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. ed. Michael L. Peterson - Raymond J. Vanarragon. 327–337. Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd, 2004.

Baker, Lynne Rudder. “Materialism with a Human Face”. *Soul, Body, and Survival: Essays on the Metaphysics of Human Persons*. ed. Kevin Corcoran. 159–180. Ithaca; London: Cornell University Press, 2001.

Baker, Lynne Rudder. *Metaphysics of Everyday Life*. New York: Cambridge University Press, 2007.

Baker, Lynne Rudder. *Naturalism and the First-Person Perspective*. New York: Oxford University Press, 2013.

Baker, Lynne Rudder. “On Making Things Up: Constitution and Its Critics”. *Philosophical Topics* 30/1 (2002), 31–51.

Baker, Lynne Rudder. *Persons and Bodies*. New York: Cambridge University Press, 2000.

Baker, Lynne Rudder. “Persons in Metaphysical Perspective”. *The Philosophy of Roderick M.*

Chisholm. ed. Lewis E. Hahn. La Salle, Illinois: Open Court Publishing, 1997.

Baker, Lynne Rudder. "Reply to Olson". *A Field Guide to Philosophy of Mind*. 2001. http://www.uniroma3.it/kant/field/bakersymp_replytoolson.htm

Baker, Lynne Rudder. "Resurrecting Material Persons". *The Palgrave Handbook of the Afterlife*. ed. Yujin Nagasawa - Benjamin Matheson. 315–330. London: Palgrave Macmillan UK, 2017.

Baker, Lynne Rudder. "The Ontological Status of Persons". *Philosophy and Phenomenological Research* 65/2 (2002), 370–388.

Bayne, Tim. "Problems with Unity of Consciousness Arguments for Substance Dualism". *The Blackwell Companion to Substance Dualism*. ed. Jonathan Loose vd. 208–225. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2018.

Bidle, K. D. vd. "Fossil Genes and Microbes in the Oldest Ice on Earth". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 104/33 (14 Ağustos 2007), 13455–13460. http://www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.0702196104

Blackmore, Susan. *Bilinç: Çok Kısa Bir Başlangıç*. çev. Oğuz Akçelik. İstanbul: İstanbul Kültür Üni. Yayınevi, 2019.

Blackmore, Susan. *Consciousness: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2005. https://doi.org/10.1093/actrade/9780192805850.001.0001

Blackmore, Susan. "Daniel Wegner". çev. Seda Akbıyık. *Bilinç Üzerine Konuşmalar*. ed. Susan Blackmore. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.

Blackmore, Susan. *Mem Makinesi; Genetik Evrimin Devamı Olarak Kültürel Evrim*. çev. Nil Şimşek. İstanbul: Alfa Yayınları, 2011.

Blackmore, Susan. "Susan Blackmore". *What We Believe but We Cannot Prove: Today's Leading Thinkers on Science in the Age of Certainty*. ed. John Brockman. 40–42. New York, NY: Harper Perennial, 2006.

Blatti, Stephan. "Animalism". ed. Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2020. Erişim 06 Eylül 2020. https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/animalism/

Bloom, Paul. *Descartes' Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*. Cambridge, MA: Basic Books, 2004.

Bloom, Paul. "Natural-Born Dualists". *Edge.org*. Erişim 14 Nisan 2020. https://www.edge.org/conversation/paul_bloom-natural-born-dualists

Bowell, Tracy. *Eleştirel Düşünme Kılavuzu*. çev. Bilge Tanrıseven. İstanbul: TÜBİTAK Yayınları, 2018.

Brown, Richard. “David Chalmers: Zihin ve Bilinç Hakkında”. çev. Füsun Doruker. *Zihin Felsefesi*. ed. Andrew Bailey. 328–351. Ankara: Fol Yayınları, 2019.

Bulğen, Mehmet. *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

Campbell, Neil A. - Reece, Jane B. *Biyoloji*. çev. Ertunç Gündüz - İsmail Türkan. Ankara: Palme Yayıncılık, 2010.

Catherine Brahic. “Eight-Million-Year-Old Bug is Alive and Growing”. *Daily News*. 2007. Erişim 01 Ocak 2019. https://www.newscientist.com/article/dn12433-eight-million-year-old-bug-is-alive-and-growing/

El-Cevziyye, İbn Kayyim. *Kitābu’r-Rūḥ*. çev. Şaban Haklı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

Chalmers, David. “On The Search For The Neural Correlate Of Consciousness”. *Toward a Science of Consciousness*. ed. Stuart Hameroff vd. 2/219–230. London: MIT Press, 1998.

Chalmers, David. “Strong and Weak Emergence”. *The Re-Emergence of Emergence*. ed. Philip Clayton - Paul Davies. 244–254. New York: Oxford University Press, 2006.

Chalmers, David. *The Character of Consciousness*. New York: Oxford University Press, 2010.

Chalmers, David. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press, 1996.

Chisholm, Roderick M. “Is There A Mind-Body Problem?” *Philosophic Exchange* 2 (1978), 25–34.

Chisholm, Roderick M. “On the Observability of the Self”. *Philosophy and Phenomenological Research* 30/1 (1969), 7–21. https://doi.org/10.1007/BF00376058

Chisholm, Roderick M. “On The Simplicity of the Soul”. *Philosophical Perspectives* 5 (1991), 167–181.

Chisholm, Roderick M. “Parts as Essential to Their Wholes”. *The Review of Metaphysics* 26/4 (1973), 581–603.

Chisholm, Roderick M. *Person and Object: A Metaphysical Study*. La Salle, Illinois: Open Court, 1976. https://doi.org/10.1016/j.cbpa.2014.04.015>

Churchland, Paul M. *Matter and Consciousness*. London: MIT Press, 1999.

Clark, Kelly James. *Religion and the Sciences of Origins: Historical and Contemporary Discussions*. New York: Palgrave Macmillan, 2014. https://doi.org/10.1057/9781137414816

Corcoran, Kevin. “Human Persons are Material Only”. *Debating Christian Theism*. ed. J. P. Moreland vd. 270–282. New York, NY: Oxford University Press, 2013.

Corcoran, Kevin. “Physical Persons and Postmortem Survival without Temporal Gaps”. *Soul,*

Body, and Survival. ed. Kevin Corcoran. 21–218. Ithaca; London: Cornell University Press, 2001.

Corcoran, Kevin. “The Constitution View of Persons”. *In Search of the Soul: Perspectives on the Mind-Body Problem*. ed. Joel B. Green. 153–176. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2010.

Corcoran, Kevin - Sharpe, Kevin. “Explaining Consciousness”. *Neuroscience and The Soul: The Human Person in Philosophy, Science and Theology*. ed. Thomas M. Crisp vd. 181–190. Michigan: Eerdmans Publishing Company, 2016.

Corcoran, Kevin - Sharpe, Kevin. “Saving Materialism from a ‘Souler’ Eclipse”. *Neuroscience and The Soul: The Human Person in Philosophy, Science and Theology*. ed. Thomas M. Crisp vd. 147–151. Michigan: Eerdmans Publishing Company, 2016.

Cowart, Monica. “Andy Clark, Antonio Damasio ve Bedensel Biliş”. çev. Füsun Doruker. *Zihin Felsefesi*. ed. Andrew Bailey. 328–351. Ankara: Fol Yayınları, 2019.

Crick, Francis - Blackmore, Susan. “Francis Crick”. çev. Seda Akbıyık. *Bilinç Üzerine Konuşmalar*. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.

Dalkılıç, Mehmet. *İslam Mezheplerinde Ruh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Davis, Stephen T. “Physicalism and Resurrection”. *Soul, Body, and Survival*. ed. Kevin Corcoran. 229–248. Ithaca; London: Cornell University Press, 2001.

Denkel, Arda. *Nesne ve Özellik*. çev. Celal A. Kanat. İstanbul: Doruk Yayımcılık, 2008.

Dennett, Daniel C. *Aklın Türleri*. çev. Handan Balkara. İstanbul: Varlık Yayınları, 1999.

Dennett, Daniel C. *Bilinç Açıklanıyor*. çev. Sibel Kibar. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.

Dennett, Daniel C. *Consciousness Explained*. New York: Little, Brown and Co, 1991.

Dennett, Daniel C. “‘Magic, Illusions, and Zombies’: An Exchange”. *The New York Daily*. 2018. Erişim 11 Aralık 2018. https://www.nybooks.com/daily/2018/04/03/magic-illusions-and-zombies-an-exchange/

Descartes, René. *Meditasyonlar*. çev. İsmet Birkan. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007.

Descartes, René. *Meditasyonlar*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.

Devvānī, Celaleddin. “İnsanın Hakikati”. çev. Muhit Mert. *Dinî Araştırmalar* 1/2 (1998), 199–211.

Dhanani, Alnoor. “İslam Düşüncesinde Atomculuk”. çev. Mehmet Bulğen. *Kader* 9/1 (2011), 393–400.

Doko, Enis. *Metafiziğin Temelleri: Analitik Metafiziğe Giriş*. İstanbul: Mona Kitap, 2020.

Dorr, Cian. “Merricks on the Existence of Human Organisms”. *Philosophy and Phenomenological Research* 67/3 (2003), 711–718.

Dostoyevski, Fyodor. *Karamazov Kardeşler*. çev. Nihal Yalaza Taluy. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2007.

Edelman, Gerald M. - Tononi, Giulio. *Bilincin Evreni; Maddenin Hayale Dönüşümü*. çev. Ahmet Subaşı. İstanbul: Küre Yayınları, 2019.

El-Eş'arī, Ebu'l-Ḥasen. *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Maḳālātu'l-İslāmiyyīn ve İḫtilāfu'l-Muṣallīn*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.

Emmer, Rick. "How do Frogs Survive Winter? Why don't They Freeze to Death?" *Scientific American*. 1997. Erişim 01 Ocak 2019. https://www.scientificamerican.com/article/how-do-frogs-survive-wint/

Epikür. "Letter to Herodotus". *The Epicurus Reader: Selected Writings and Testimonia*. ed. Brad Inwood - L. P. Gerson. 5–19. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2009.

Epikür. *Mektuplar ve Maksimler*. çev. Hayrullah Örs. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1962.

Erhart, Itır. *Ben Neyim? Kişiler ve İnsanlar Üzerine Bir Çalışma*. çev. Egemen Demircioğlu. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2007.

Evans, C. Stephen - Rickabaugh, Brandon L. "What Does It Mean to Be a Bodily Soul?" *Philosophia Christi* 17/2 (2015), 315–330.

Feser, Edward. *Philosophy of Mind: A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld Publications, 2006.

Forrest, Peter. *Developmental Theism: From Pure Will to Unbounded Love*. *Developmental Theism: From Pure Will to Unbounded Love*. New York: Oxford University Press, 2007. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199214587.001.0001

Foster, John. "A Brief Defence of Cartesian View". *Soul, Body, and Survival: Essays on the Metaphysics of Human Persons*. ed. Kevin Corcoran. 15–30. Ithaca; London: Cornell University Press, 2001.

Fox-Skelly, Jasmin. "Some Lifeforms may have been Alive since the Dinosaur Era". 2016. Erişim 01 Ocak 2019. http://www.bbc.com/earth/story/20160602-some-lifeforms-may-have-been-alive-since-the-dinosaur-era

Frank, Richard M. "Eş'arî Tahlilde Madde ve Atom". çev. Hüseyin Aydın. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2001), 95–110.

Gallup, Gordon G. "Chimpanzees: Self-recognition". *Science*. https://doi.org/10.1126/science.167.3914.86

Garrett, Brian. *Personal Identity and Self-Consciousness*. New York: Routledge, 1998.

Garrett, Brian. "The Story of I: Some Comments on L. R. Baker Persons & Bodies". *A Field*

Guide to Philosophy of Mind. 2001. Erişim 25 Mayıs 2020. http://www.uniroma3.it/kant/field/bakersymp_garrett.htm

Gazzaniga, Michael S. - Ledoux, Joseph E. *The Integrated Mind*. New York: Springer Science+Business Media, 3. Basım, 1981.

Goetz, Stewart - Taliaferro, Charles. *A Brief History of the Soul*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011. https://books.google.com.tr/books?id=kPmDdzQ7BscC

Goldstein, Rebbeca. *Incompleteness: The Proof and Paradox of Kurt Gödel*. London: Atlas Books, 2006.

Gottfried Wilhelm Leibniz. *Monadoloji*. çev. Suut Kemal Yetkin. Ankara: MEB Yayınları, 1962.

Grandy, Richard E. "Sortals". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2016. Erişim 09 Şubat 2019. https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/sortals/

Green, Jeff. "Resurrection". *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 18 Aralık 2018. https://www.iep.utm.edu/resurrec/#SH3c

Günaltay, M. Şemsettin. *Felsefe-i Ûlâ: İsbât-ı Vâcip ve Ruh Nazariyeleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.

Günaltay, M. Şemsettin - Bayın, İrfan. *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.

El-Ğazālī, Ebū Ḥāmid Muḥammed. *İtikad'da Orta Yol*. çev. Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.

El-Ğazālī, Ebū Ḥāmid Muḥammed. *Tehāfutu'l-felāsife*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2014.

Haklı, Şaban. "Eş'arî ve Cüveynî'nin İnsan Anlayışı". *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde Varlık Tasavvurları*. ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer. 87–102. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

Harari, Yuval Noah. *21. Yüzyıl için 21 Ders*. çev. Selin Siral. İstanbul: Kolektif Kitap, 2018.

Harari, Yuval Noah. *Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi*. çev. Poyzan Nur Taneli. İstanbul: Kolektif Kitap, 2016.

Harris, Sam. *Waking Up: A Guide to Spirituality without Religion*. New York: Simon & Schuster, 2014.

Hasker, William. "Materialism and the Resurrection: Are the Prospects Improving?" *European Journal for Philosophy of Religion* 3/1 (2011), 83–103.

Hasker, William. "On Behalf of Emergent Dualism". *In Search of the Soul: Four Views of the Mind-Body Problem*. ed. Joel B. Green - Stuart L. Palmer. 75–100. Downers Grove,

Illinois: InterVarsity Press, 2. Basım, 2005.

Hasker, William. “Persons and the Unity of Consciousness”. *The Waning of Materialism*. ed. Robert C. Koons - George Bealer. 175–190. New York: Oxford University Press, 2010.

Hasker, William. “The Dialectic of Soul and Body”. *Contemporary Dualism: A Defense*. ed. Andrea Lavazza - Howard Robinson. 204–219. New York, NY: Routledge, 2013. https://doi.org/10.4324/9780203579206

Hasker, William. “The Emergence of Persons”. *The Blackwell Companion to Science and Christianity*, 2012.

Hasker, William. *The Emergent Self*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.

Hasker, William. “The Souls of Beasts and Men”. *Religious Studies* 10/3 (1974), 265–277.

Heller, Mark. “Against Metaphysical Vagueness”. *Philosophical Perspectives* 10/ (07 Nisan 1996), 177–185. https://doi.org/10.2307/2216242

Heller, Mark. *The Ontology of Physical Objects*. New York: Cambridge University Press, 1990.

Hershenov, David B. “Van Inwagen, Zimmerman and the Materialist Conception of Resurrection”. *Religious Studies* 38/ (2002), 451–469.

Hick, John. “İnsanın Yeniden Dirilmesi”. çev. Hümeyra Özturan. *Din Felsefesi Seçme Metinler*. ed. Michael Peterson vd. 642–652. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.

Hofstadter, Douglas. *Ben Bir Garip Döngüyüm*. çev. İlkay Alptekin Demir. İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.

Hood, Bruce. *Benlik Yanılsaması; Sosyal Beyin, Kimliği Nasıl Oluşturur?* çev. Eyüphan Özdemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.

Hood, Bruce. “What Is the Self Illusion? An interview with Sam Harris.” *Psychology Today*. 2012. Erişim 08 Mayıs 2020. https://www.psychologytoday.com/us/blog/the-self-illusion/201205/what-is-the-self-illusion

Horn, Luke Van. “Merricks’s Soulless Savior”. *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 27/3 (2010), 330–341.

Hudson, Hud. *A Materialist Metaphysics of the Human Person*. Ithaca; London: Cornell University Press, 2001.

Hudson, Hud. “Alexander’s Dicta and Merricks’ Dictum”. *Topoi* 22/ (2003), 173–182.

Hudson, Hud. “Multiple Location and Single Location Resurrection”. *How Do We Survive Our Death? Personal Identity and Resurrection*. ed. Georg Gasser. 87–101. Aldershot: Ashgate Publishing, 2010.

Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. Ergün Baylan. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2009.

İbn Fūrak, Ebū Bekr Muḥammed b. el-Ḥasen. *Mucerredu Maḳālāti'ş-Şeyḫ Ebī'l-Ḥasen el-Eş'arī*. ed. D. Gimarek. Beyrut: Dāru'l-Meşriḳ, 1987.

İbn Sīnā, Ebū 'Alī Ḥuseyn. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İbn Sīnā, Ebū 'Alī Ḥuseyn. "Nefs-i Natıka'nın Bilgisi ve Durumları Hakkında Risale". çev. İsmail Hanoğlu. *Ahvālu'n-Nefs*. 151–165. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

İbn Teymiyye. *İhlas ve Tevhid: İhlas Suresinin Tefsiri*. çev. Abdi Keskinsoy. İstanbul: Pınar Yayınları, 2004.

İbnu'n-Nefîs. *The Treatise Relating to Kāmil on the Life-History of the Prophet*. ed. Max Meyerhof - Joseph Schacht. çev. Max Meyerhof - Joseph Schacht. Oxford Clarendon Press, 1968.

Inman, Ross. "Against Constitutionalism". *The Blackwell Companion to Substance Dualism*. ed. Jonathan Loose vd. 351–367. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2018.

Inwagen, Peter van. "Causation and the Mental". *Reason, Metaphysics, and Mind: New Essays on the Philosophy of Alvin Plantinga*. ed. Kelly James Clark - Michael Rea. 152–170. New York, NY: Oxford University Press, 2012.

Inwagen, Peter Van. "A Materialist Ontology of the Human Person". *Person: Human and Divine*. 199–215. New York: Oxford University Press, 2007.

Inwagen, Peter Van. *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press, 1983. https://books.google.com.tr/books?id=JHqh3BQVBt4C

Inwagen, Peter Van. "Composition as Identity". *Philosophical Perspectives* 8/ (1994), 207–220.

Inwagen, Peter Van. "Dualism and Materialism: Athens and Jerusalem?" *Faith and Philosophy* 12/4 (1995), 475–488.

Inwagen, Peter Van. "Free Will Remains a Mystery". *The Oxford Handbook of Free Will*. ed. Robert Kane. 158–177. Oxford: Oxford University Press, 2002. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195178548.003.0007

Inwagen, Peter Van. "How to Reason About Vague Objects". *Philosophical Topics* 56/1 (1988), 255–284.

Inwagen, Peter Van. "I Look for the Resurrection of the Dead and the Life of the World to Come". *The Blackwell Companion to Substance Dualism*. ed. Jonathan Loose vd. 488–500. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2018.

Inwagen, Peter Van. *Material Beings*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

Inwagen, Peter Van. "Materialism and the Psychological-Continuity Account of Personal

Identity”. *Ontology, Identity, and Modality: Essays in Metaphysics*. ed. Peter Van Inwagen. 144–159. Cambridge University Press, 2001.

Inwagen, Peter Van. *Metaphysics*. Boulder: Westview Press, 2015.

Inwagen, Peter Van. “Philosophers and the Words ‘Human Body’”. *Time and Cause: Essays Presented to Richard Taylor*. ed. Peter Van Inwagen. 283–300. London: D. Reidel Publishing Company, 1980.

Inwagen, Peter Van. “Plantinga’s Replacement Argument”. *Alvin Plantinga*. 190–201, 2007. https://doi.org/10.1017/CBO9780511611247.009

Inwagen, Peter Van. “Precis of Material Beings”. *Philosophy and Phenomenological Research* 53/3 (Eylül 1993), 683–686.

Inwagen, Peter Van. “What Do We Refer to When We Say ‘I’?” *The Blackwell Guide to Metaphysics*. ed. Richard M. Gale. 175–189. Blackwell Publishers, 2002.

Inwagen, Peter Van. “Why Vagueness Is a Mystery?” *Acta Analytica* 17/29 (2002), 11–17.

Jacquette, Dale. *Philosophy of Mind: The Metaphysics of Consciousness*. Cornwall: Continuum, 2009.

Jaworski, William. “Hylomorphism: Emergent Properties without Emergentism”. *Biology and Subjectivity: Philosophical Contributions to Non-reductive Neuroscience*. ed. Miguel García-Valdecasas vd. 41–63. Basel: Springer, 2016.

Jaworski, William. “Hylomorphism and Mental Causation”. *American Catholic Philosophical Quarterly* 79/ (2006), 201–216.

Jaworski, William. “Hylomorphism and Post-Cartesian Philosophy of Mind”. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 80/ (2006), 209–224.

Jaworski, William. “Hylomorphism and the Construct of Consciousness”. *Topoi*. 2018

Jaworski, William. “Hylomorphism and the Metaphysics of Structure”. *Res Philosophica* 91/2 (2014), 179–201.

Jaworski, William. “Hylomorphism and the Mind-Body Problem”. *Reckoning with the Tradition*.

Jaworski, William. “Mental Causation from the Top-Down”. *Erkenntnis* 65/2 (2006), 277–299.

Jaworski, William. “Mind-Body Theories and the Emotions”. *The Ontology of Emotions*. ed. Hichem Naar - Fabrice Teroni. 14–37. New York: Cambridge University Press, 2018.

Jaworski, William. *Philosophy of Mind: A Comprehensive Introduction*. New York: Wiley-Blackwell, 2011.

Jaworski, William. *Structure and the Metaphysics of Mind: How Hylomorphism Solves the Mind-Body Problem*. New York, NY: Oxford University Press, 2016.

Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1993.

Kim, Jaegwon. *Physicalism or Something Near Enough*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2005.

Koch, Cristoph. "Cristoph Koch". çev. Seda Akbıyık. *Bilinç Üzerine Konuşmalar*. ed. Susan Blackmore. 320. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.

Koloğlu, Orhan Ş. *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Koloğlu, Orhan Ş. *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmli Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.

Koons, Robert C. "Against Emergent Individualism". *The Blackwell Companion to Substance Dualism*. ed. Jonathan J. Loose vd. 377–393. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2018.

Koons, Robert C. - Pickavance, Timothy. *The Atlas of Reality: A Comprehensive Guide to Metaphysics*. Wiley, 2017. https://books.google.com.tr/books?id=dewmDgAAQBAJ

Langermann, Y. Tzvi. "İslam Atomculuğu ve Galenik Gelenek". çev. Sümeyye Akten. *Kader* 17/2 (2019), 545–567.

LaRock, Eric - Collins, Robin. "Saving our Souls from Materialism". *Neuroscience and The Soul: The Human Person in Philosophy, Science and Theology*. ed. Thomas M. Crisp vd. 137–147. Michigan: Eerdmans Publishing Company, 2016.

Leftow, Brian. "A Timeless God Incarnate". *The Incarnation*. ed. Stephen T. Davis vd. 273–299. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Leftow, Brian. "Souls Dipped in Dust". *Soul, Body, and Survival*. ed. Kevin Corcoran. 120–139. Ithaca; London: Cornell University Press, 2001.

Lehrer, Jonah. *Karar Ânı*. çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2016.

Levine, Joseph. "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap". *Pacific Philosophical Quarter* 64/4 (1983), 354–361.

Lewis, David K. "Many, But Almost One". *Ontology, Causality and Mind: Essays on the Philosophy of D. M. Armstrong*. ed. Keith Campbell vd. 23–38. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Lewis, David K. *On the Plurality of Worlds*. New York: Basil Blackwell, 1986. https://books.google.com.tr/books?id=U96lhqfqcl0C

Lewis, David K. *Parts of Classes*. Oxford: Basil Blackwell, 1991.

Lim, Joungbin. "Are We Being Animals". *The Philosophical Forum* 50/3 (2019), 383–409.

Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996.

Loose, Jonathan J. vd. “Introduction”. *The Blackwell Companion to Substance Dualism*. ed. Jonathan Loose vd. 1–21. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2018.

Loose, Jonathan J. “Materialism Most Miserable”. *The Blackwell Companion to Substance Dualism*. ed. Jonathan Loose vd. 469–487. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2018.

Lowe, E. Jonathan. “Identity, Composition and the Simplicity of the Self”. *Soul, Body, and Survival*. ed. Kevin Corcoran. 139–159. Ithaca; London: Cornell University Press, 2001.

Lowe, E. Jonathan. “Non-Cartesian Substance Dualism”. *The Blackwell Companion to Substance Dualism*. ed. Jonathan Loose vd. 168–182. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2018.

Lowe, E. Jonathan. “Non-Cartesian Substance Dualism and the Problem of Mental Causation”. *Erkenntnis* 65/1 (2006), 5–23.

Lowe, E. Jonathan. “Real Selves: Persons as a Substantial Kind”. *Royal Institute of Philosophy Supplements* 29/ (1991), 87–107.

Manzotti, Riccardo. *The Spread Mind: Why Consciousness and the World Are One*. New York, London: OR Books, 2017.

Manzotti, Riccardo - Parks, Tim. *Zihnin Ucu Bucağı: Bilinç ve Dünya Bir midir?* çev. Özde Duygu Gürkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.

McGinn, Colin. *The Mysterious Flame : Conscious Minds in a Material World*. New York: Basic Books, 1999.

McMahon, Mary. “What are Virtual Twins?” ed. O. Wallace. *WiseGEEK*. 2020. Erişim 30 Mayıs 2020. https://www.wisegeek.com/what-are-virtual-twins.htm#didyouknowout

Menuge, Angus J. L. “Why Reject Christian Physicalism”. *The Blackwell Companion to Substance Dualism*. ed. Jonathan J. Loose vd. 394–410. New Jersey: Wiley-Blackwell, 2018.

Merricks, Trenton. “Against the Doctrine of Microphysical Supervenience”. *Mind* 107/425 (1998), 59–71.

Merricks, Trenton. “Composition and Vagueness”. *Mind* 114/455 (2005), 615–637.

Merricks, Trenton. “How to Live Forever without Saving Your Soul: Physicalism and Immortality”. *Soul, Body, and Survival*. ed. Kevin J. Corcoran. 183–201. Ithaca: Cornell University Press, 2001.

Merricks, Trenton. *Objects and Persons*. New York: Oxford Clarendon Press, 2001.

Merricks, Trenton. “Precis of Objects and Person”. *Philosophy and Phenomenological Research* 67/3 (2003), 700–703.

Merricks, Trenton. “Replies to Lowe, Dorr, and Sider”. *Philosophy and Phenomenological*

Research 67/3 (2003), 727–744.

Merricks, Trenton. “The Word Made Flesh: Dualism, Physicalism, and the Incarnation”. *The Blackwell Companion to Substance Dualism*. ed. Jonathan Loose vd. 452–469. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2018.

Moreland, James Porter. *The Soul: How We Know It’s Real and Why It Matters*. Chicago: Moody Publishers, 2014.

Murphy, Nancey Claire. *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?* New York: Cambridge University Press, 2006. https://doi.org/10.1017/CBO9780511802805

Murphy, Nancey Claire. “Human Nature: Historical, Scientific, and Religious Issues”. *Whatever Happened to the Soul? Scientific and Theological Portraits of Human Nature*. ed. Warren S. Brown vd. 1–30. Minneapolis: Fortress Press, 1998.

Nagel, Thomas. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

Nagel, Thomas. “Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?” çev. Füsun Doruker. *Aklın G’özü*. ed. Daniel C. Dennett - Douglas R. Hofstadter. 377–390. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2008.

O’Connor, Timothy. “Causality, Mind and Free Will”. *Soul, Body, and Survival*. ed. Kevin Corcoran. 44–59. Ithaca: Cornell University Press, 2001.

O’Connor, Timothy. “Emergent Properties”. ed. Edward N. Zalta. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2015. Erişim 15 Aralık 2019. https://plato.stanford.edu/entries/properties-emergent/

O’Connor, Timothy. “For Emergent Individualism”. *The Blackwell Companion to Substance Dualism*. ed. Jonathan Loose vd. 368–376. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2018.

O’Connor, Timothy. *Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will*. New York: Oxford University Press, 2002.

O’Connor, Timothy. “Philosophical Implications Of Emergence”. *The Routledge Companion to Religion and Science*. ed. James W. Haag vd. 206–222. London, New York: Routledge, 2012.

O’Connor, Timothy. “The Emergence of Personhood: Reflections on The Game of Life”. *The Emergence of Personhood: A Quantum Leap*. ed. William Jaworski. 143–160. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2015.

O’Connor, Timothy - Churchill, John Ross. “Nonreductive Physicalism or Emergent Dualism? The Argument from Mental Causation”. *The Waning of Materialism*. ed. Robert C. Koons - George Bealer. New York, 2010.

O’Connor, Timothy - Jacobs, Jonathan D. “Emergent Individuals”. *The Philosophical*

Quarterly 53/213 (Ekim 2003), 540–555.

O'Connor, Timothy - Jacobs, Jonathan D. "Emergent Individuals and the Resurrection". *European Journal for Philosophy of Religion* 2/2 (23 Eylül 2010), 69. https://webapp.uibk.ac.at/ojs2/index.php/EJPR/article/view/368

O'Connor, Timothy - Kimble, Kevin. "The Argument from Consciousness Revisited". *Oxford Studies in Philosophy of Religion*. ed. Jonathan L. Kvanvig. 3/110–142. New York: Oxford University Press, 2011.

O'Connor, Timothy - Wong, Hong Yu. "The Metaphysics of Emergence". *Nous* 39/4 (Aralık 2005), 658–678.

Olson, Eric T. "Animalism and the Corpse Problem". *Australasian Journal of Philosophy* 82/2 (2004), 265–274. https://doi.org/10.1080/713659837

Olson, Eric T. "Human Atoms". *Australasian Journal of Philosophy* 76/3 (1998), 396–406.

Olson, Eric T. "Objects and Their Matter". *Substance: New Essays*. ed. Robert K. Garcia. Yayımlanacak, Munich: Philosophia Verlag, ts. https://www.sheffield.ac.uk/polopoly_fs/1.101700!/file/objmatter.pdf

Olson, Eric T. "Replies". *Abstracta* 1/Özel sayı (2008), 32–42.

Olson, Eric T. *The Human Animal: Personal Identity without Psychology*. New York: Oxford University Press, 1997.

Olson, Eric T. *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*. New York: Oxford University Press, 1997. https://doi.org/10.2307/2653504

Olson, Eric T. "The Role of the Brainstem in Personal Identity". *Animals: New Essays*. ed. Andreas Blank. 291–303. Munich: Philosophia Verlag, 2016.

Olson, Eric T. "Thinking Animals and the Reference of 'I'". *Philosophical Topics* 30/1 (2002), 189–207.

Olson, Eric T. "Was Jekyll Hyde?" *Philosophy and Phenomenological Research* 66/2 (2003), 328–348.

Olson, Eric T. *What Are We?: A Study in Personal Ontology*. New York: Oxford University Press, 2007.

Osborn, Eric. *Tertullian, First Theologian of the West*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997.

Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Kaknüs Yayınevi, 2014.

Page, Ben. "Arguing to Theism from Consciousness". *Faith and Philosophy*, yayımlanacak.

Papineau, David. "Explanatory Gaps and Dualist Intuitions". *Frontiers of Consciousness: Chichele Lectures*. ed. Lawrence Weiskrantz - Martin Davies. 55–69. New York: Oxford

University Press, 2008.

Papineau, David. “The Causal Closure of the Physical and Naturalism”. *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. ed. Brian McLaughlin vd. 53–65. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Papineau, David - Selina, Howard. *Bilinç: Zihnin Sırlarını Anlamak için Çizgibilim*. çev. Duygu Akın. İstanbul: NTV Yayınları, 2015.

Parfit, Derek. “Divided Minds and the Nature of Persons”. *Metaphysics: The Big Questions*. ed. Peter Van Inwagen - Dean W. Zimmerman. 310–317. West Sussex: Blackwell Publishers, 1998.

Parfit, Derek. “We Are Not Human Beings”. *Philosophy* 87/1 (2012), 5–28.

Peoples, Glenn. “Material Jesus: Is the Incarnation Possible If We Are Made of Meat?” *Biola*. 2015. Erişim 26 Haziran 2020. https://cct.biola.edu/material-jesus-incarnation-possible-if-we-are-made-meat/

Pereboom, Derk. “Free Will, Evil, and Divine Providence”. *God and the Ethics of Belief: New Essays in Philosophy of Religion*. ed. Andrew Dole - Andrew Chignell. 77–98. New York: Cambridge University Press, 2005.

Pereboom, Derk. “Theological Determinism and the Relationship with God”. *Free Will and Classical Theism*. ed. Hugh J. McCann. 201–221. New York, NY: Oxford University Press, 2017.

Pesic, Peter. *Çift Görmek: Fizik, Felsefe ve Edebiyatta Ortak Kimlikler*. çev. Mehmet Doğan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Pinker, Steven. *Boş Sayfa: İnsan Doğasının Modern İnkârı*. çev. Mehmet Doğan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Plantinga, Alvin. “Materialism and Christian Belief”. *Person: Human and Divine*. ed. Dean Zimmerman - Peter Van Inwagen. 99–140. New York: Oxford University Press, 2010.

Plantinga, Alvin. “On Heresy, Mind, and Truth”. *Faith and Philosophy* 16/2 (1999), 182–193.

Platon. *Sofist*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Priest, Stephen. *Zihin Üzerine Teoriler*. çev. Ayhan Dereko. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

R. Keith Loftin - Farris, Joshua R. *Christian-Physicalism? Philosophical-Theological Criticisms*. Lanham: Lexington Books, 2018.

Ramachandran, Vilayanur S. *Öykücü Beyin: Bir Nöroloğun Bizi İnsan Kılanın Ne Olduğuna Dair Arayışı*. çev. Ayşe Cankız Çevik. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.

Ramachandran, Vilayanur S. - Blakeslee, Sandra. *Beyindeki Hayaletler*. çev. Levent Öztürk. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2011.

Ravenscroft, Ian. “Why Reject Substance Dualism?” *The Blackwell Companion to Substance Dualism*. ed. Jonathan Loose vd. 267–282. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2018.

Er-Rāzī, Faḫruddīn. *Kelâm’a Giriş (el-Muhassal)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1978.

Rea, Michael. *Metaphysics: The Basics*. New York: Routledge, 2014.

Revonsuo, Antti. *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*. çev. Selim Değirmenci. İstanbul: Küre Yayınları, 2010.

Rickabaugh, Brandon L. “Alister McGrath’s Anti-Mind-Body Dualism: Neuroscientific and Philosophical Quandaries for Christian Physicalism”. *Trinity Journal* 40/Yayımlanacak (2020), 215–240.

Rickabaugh, Brandon L. “Responding to N.T. Wright’s Rejection of the Soul”. *The Heythrop Journal* 59/ (2018), 201–220.

Robinson, Howard. “Dualism”. ed. Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2020. https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/dualism/

Robinson, Howard. “Reflections on Christian Physicalism by a Veteran Antiphysicalist”. *Christian Physicalism? Philosophical Theological Criticisms*. ed. R. Keith Loftin and Joshua R. Farris. 403–409. Lanham, Md.: Lexington Books, 2018.

Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy*. New York, NY: Routledge, 1996.

Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind: 60th Anniversary Edition*. London, New York: Routledge, 2009.

Sacks, Oliver. *Karısını Şapka Sanan Adam*. çev. Çiğdem Çalkılıç. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 22. Basım, 2018.

Searle, John R. *Bilincin Gizemi*. çev. İlknur Karagöz İçyüz. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.

Searle, John R. “Consciousness and the Problem of Free Will”. *Free Will and Consciousness: How might They Work?* ed. Roy F. Baumeister vd. 121–135. New York: Oxford University Press, 2010.

Searle, John R. “Minds, Brains, and Programs”. ed. Allan Collins - Edward E. Smith. *Behavioral and Brain Sciences* 3/3 (1980), 417–457.

Searle, John R. *The Rediscovery of the Mind*. London: MIT Press, 1994.

Shihadeh, Ayman. “Classical Ash’ari Anthropology: Body, Life and Spirit”. *The Muslim World* 102/ (2012), 433–477.

Sider, Theodore. *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*. New York: Clarendon Press, 2001.

Sider, Theodore. “Review of Lynne Rudder Baker, Persons and Bodies”. *Journal of Philosophy*

99/ (2002), 45–48.

Sider, Theodore. “Van Inwagen and the Possibility of Gunk”. *Analysis* 53/4 (1993), 285–289.

Sider, Theodore. “What’s so Bad about Overdetermination?” *Philosophy and Phenomenological Research* 67/3 (2003), 719–726.

Sider, Theodore. *Writing the Book of the World*. New York: Oxford University Press, 2011.

Stephan, Achim. “An Emergentist’s Perspective on the Problem of Free Will”. *Emergence in Mind*. ed. Cynthia MacDonald - Graham MacDonald. 223–239. New York: Oxford University Press, 2010.

Stump, Eleonore. “Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism without Reductionism”. *Faith and Philosophy* 12/4 (1995), 505–531.

Swinburne, Richard. *Are We Bodies or Souls*. New York: Oxford University Press, 2019.

Swinburne, Richard. *Is There a God?* Oxford, NY: Oxford University Press, Rev., 2010.

Swinburne, Richard. “The Dualist Theory”. *Personal Identity*. ed. Sydney Shoemaker - Richard Swinburne. 3–66. Oxford: Basil Blackwell, 1984.

Swinburne, Richard. *The Evolution of the Soul*. New York: Oxford University Press, 1997.

Eş-Şehristānī, Muḥammed b. Abdulkerīm. *Dinler ve Mezhepler: El-Milel ve’n-Nihal*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2006.

Taliaferro, Charles. *Consciousness and the Mind of God*. New York, NY: Cambridge University Press, 2. Basım, 1996.

Taliaferro, Charles. “The Promise and Sensibility of Integrative Dualism”. *Contemporary Dualism: A Defense*. ed. Andrea Lavazza - Howard Robinson. 191–203. New York, NY: Routledge, 2014.

Taylor, Richard. *Metaphysics*. New Jersey: Prentice Hall, 4. Basım, 1992.

Toner, Patrick. “Hylemorphic Animalism”. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 155/1 (2011), 65–81.

Toner, Patrick. “On Merricks’s Dictum”. *Journal of Philosophical Research* 33/ (2008), 293–297.

Torey, Zoltan L. *Bilinçli Zihin*. çev. Ali Bucak. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2019.

Turgut, Ali Kürşat. “Felsefî-Teolojik Roman Geleneğinin Bir Temsilcisi: İbnü’n-Nefîs”. *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. ed. Murat Demirkol - Muhammet Enes Kala. 454–474. Ankara, 2014.

Türker, Ömer. “İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihanı”. *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde Varlık Tasavvurları*. ed. Ömer Türker - Halil İbrahim Üçer. 19–59. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

Türker, Ömer. *Varlık Nedir?* İstanbul: Ketebe Kitap, 2018.

Turner, Jason. "Ontological Nihilism". *Oxford Studies in Metaphysics*. ed. Dean W. Zimmerman - Karen Bennett. 9/3–54. New York, NY: Oxford University Press, 2011.

Unger, Peter. "There Are No Ordinary Things". *Synthese* 41/2 (1979), 117–154.

Vallicella, William F. "A Hylomorphic Solution to the Interaction Problem?" *Maverick Philosopher: Strictly Philosophical*. 2018. Erişim 25 Aralık 2018. https://maverickphilosopher.typepad.com/maverick_philosopher_stri/2018/06/a-hylomorphic-solution-to-the-interaction-problem.html

Vallicella, William F. "Could a Classical Theist Be a Physicalist?" *Faith and Philosophy* 15/2 (1998), 160–180.

Vilayanur, S. Ramachandran. "Vilayanur Ramachandran". çev. Seda Akbıyık. *Bilinç Üzerine Konuşmalar*. ed. Susan Blackmore. 320. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.

Vintiadis, Elly. "Emergence". *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 15 Aralık 2019. https://www.iep.utm.edu/emergenc/#SSSH2ai2

Visala, Aku. "Persons, Minds, and Bodies: Christian Philosophy on the Relationship of Persons and Their Bodies I". *Philosophy Compass* 9/10 (2014), 713–722.

Visala, Aku. "Persons, Minds, and Bodies: Christian Philosophy on the Relationship of Persons and Their Bodies II". *Philosophy Compass* 9/10 (2014), 723–731.

Vreeland, Russell H. vd. "Isolation of a 250 Million-Year-Old Halotolerant Bacterium from a Primary Salt Crystal". *Nature* 407/6806 (Ekim 2000), 897–900. https://doi.org/10.1038/35038060

Wasserman, Ryan. "Material Constitution". ed. Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2018. Erişim 06 Eylül 2020. https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/material-constitution/

Wesphal, Jonathan. *Zihin-Beden Problemi*. çev. Saliha Tuncer Erdem. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2020.

Williamson, Timothy. *Vagueness*. London; New York: Routledge, 1994.

Winston, Robert. *İnsan Beyni*. çev. Gül Tonak. İstanbul: Say Yayınları, 2012.

Wu, Wayne. "The Neuroscience of Consciousness". ed. Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2018. Erişim 10 Şubat 2020. https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/consciousness-neuroscience/

Yalçın, Şahabettin. *Modern Felsefede Benlik*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2009.

Yar, Erkan. *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

Yılmaz, Aykut Alper. "Günümüzde Ruh-Beden Düalizmine Yöneltilen Eleştiriler ve Alternatif Bir Düalizm Olarak Zuhurculuk". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2019), 324–337.

Yılmaz, Aykut Alper. "Richard Swinburne'ün Düalizm Savunusu". *Kader* 18/1 (2020), 318–343.

Yusuf Şevki Yavuz. "Acbü'z-Zeneb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/319–320. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Zimmerman, Dean W. "Bodily Resurrection: The Falling Elevator Model Revisited". *Personal Identity and Resurrection: How Do We Survive Our Deaths?* ed. Georg Gasser. 33–50. Farnham: Ashgate, 2010.

Zimmerman, Dean W. "Dualism in the Philosophy of Mind". *Encyclopedia of Philosophy*. 113–122. New York: Macmillan, 2007.

Zimmerman, Dean W. "From Experience to Experiencer". *The Soul Hypothesis*. ed. Mark C. Baker - Stewart. Goetz. 168–202. New York: Continuum, 2011.

Zimmerman, Dean W. "From Property Dualism to Substance Dualism". *Aristotelian Society Supplementary Volume* 84/1 (2010), 119–150.

Zimmerman, Dean W. "How Could Anyone be a Dualist?" 2017. Erişim 04 Eylül 2019. https://cct.biola.edu/how-could-anyone-dualist/

Zimmerman, Dean W. "Immanent Causation". *Noûs* 31/11 (1997), 433–471.

Zimmerman, Dean W. "Material People". *The Oxford Handbook of Metaphysics*. ed. Michael J. Loux - Dean W. Zimmerman. 491–526. New York: Oxford University Press, 2003.

Zimmerman, Dean W. "Problems for Animalism". *Abstracta* 1/Özel sayı (2008), 23–31.

Zimmerman, Dean W. "The Compatibility of Materialism and Survival: The 'Falling Elevator' Model". *Faith and Philosophy* 16/ (1999), 194–212. https://doi.org/10.5840/faithphil199916220

Zimmerman, Dean W. "The Constitution of Persons by Bodies: A Critique of Lynne Rudder Baker's Theory of Material Constitution". *Philosophical Topics* 30/1 (2002), 295–338.

Zimmerman, Dean W. "Two Cartesian Arguments for the Simplicity of the Soul". *American Philosophical Quarterly* 28/3 (1991), 217–226.

Zimmerman, Dean W. - Crisp, Thomas M. "Vague Like the Clouds: An Objection to Materialism". 2013. Erişim 04 Eylül 2019. https://cct.biola.edu/vague-like-the-clouds-an-objection-to-materialism-cct-conversations-zimmerman-crisp-2/

ÖZET

RUH-BEDEN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA TEİSTİK MATERYALİZM

Yılmaz, Aykut Alper, Ruh-Beden İlişkisi Bağlamında Teistik Materyalizm, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Recep Kılıç, İkinci Danışman: Doç. Dr. Zikri Yavuz 316 s.

İnsanın nasıl bir varlık olduğu sorusu hem felsefe hem de dini inançlar açısından önemli bir soru olagelmiştir. Teistik inançlar ekseninde insan, tarih boyunca genellikle, ruh adı verilen gayri-maddi bir varlıkla özdeşleştirilmiştir. Bu genel kanaate itiraz eden teistler ise insanın maddi bir varlık olması gerektiğini iddia ederek, bu tutumun da teistik inançlarla çelişmediğini öne sürmüşlerdir. İnsanın maddi mi yoksa gayri-maddi bir varlık mı olduğu sorusu ekseninde süregiden bu tartışmanın, özellikle de günümüz insana ilişkin bilimsel ve felsefi çalışmaları bağlamında oldukça alevlendiği söylenebilir. Bu çalışmanın temel problemi de insanın tabiatının ne olduğu ve teistik inançların insanın tabiatı meselesini ele alma noktasında bazı kısıtlamalar getirip getirmediğidir. Bu bağlamda, güncel felsefi ve bilimsel verilere dayalı olarak günümüzde ne tür insan anlayışlarının ön plana çıktığı ve bunların teistik inançlar açısından ne tür bir önem taşıdığına değinilecektir. Ele alınacak diğer bir problem, insanın maddi bir varlık olarak ele alan görüşlerin gerçekten teizmle bağdaşmayan yönlerinin olup olmadığıdır.

Anahtar Sözcükler: Teizm, Materyalizm, Düalizm, Kişi, İnsanın tabiatı.

ABSTRACT

THEISTIC-MATERIALISM IN TERMS OF MIND-BODY RELATIONSHIP

Yılmaz, Aykut Alper, Theistic-Materialism in terms of Mind-Body Relationship, Phd. Thesis, Supervisor: Prof. Dr. Recep Kılıç, Second Supervisor: Assoc. Prof. Zikri Yavuz, 316 p.

The question about the human nature has been important to religion as well as philosophy. In the axis of theistic beliefs, man has been identified with an immaterial/an intangible entity called the soul throughout history. The theists, who objected to this general opinion, claimed that human beings should be a material being and that this attitude does not contradict with theistic beliefs. It can be said that this debate, which continues on the axis of the question of whether man is a material or an immaterial entity, has become quite inflamed, especially in the context of today's scientific and philosophical studies on human. The main problem of this study is what the nature of man is and whether theistic beliefs impose some restrictions on the issue of human nature. In this context, based on current philosophical and scientific data, what kinds of human understandings come to the fore today and what kind of importance they have in terms of theistic beliefs will be discussed. Another problem to be addressed is whether there are aspects of the views –that treat human as a material being– that are really incompatible with theism.

Key Words: Theism, Materialism, Dualism, Person, Human nature.